كتاب كشف الاسرار في شرح المنار لابن ملك

نمره ٣١

كشف الأسرار

شرح المنار

قد وقف هذه النسخة الجليلة سلطاننا الأعظم والخاقان المعظم مالك البرين والبحرين خادم الحرمين الشريفين السلطان ابن السلطان السلطان الغازي محمود خان وقفا صحيحا شرعيا لمن طالع واستفاد وتعلم واستفاد أجزل الله تعالى أجره يوم التناد حرره الفقير أحمد شيخ زاده المفتش بأوقاف الحرمين الشريفين غفر لهما

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ذي الحجة الباهرة والعزة الظاهرة على نعمه العظام ومننه الجسام ما جلت الارواح في الاجسام وكلفنا بالشرايع والاحكام واشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له شهادة عبد شكر خيره ولم يعرف الها غيره واشهد ان محمدا من خير ارومة العرب مولدا وافضل جراثيمها محتدا واطولها نجادا وارسخها في المكرمات وتادا عبده ورسوله ارسله حين كشف الشرك قناعه وبسط الكفر باعه ونصب الجهل رايته وبلغ الغي غايته فايده احسن تاييد وايده الدامرة افضل تاكيد حتى بلغ الرسالة واوضح الدلالة وعبد ربه حتى اتاه اليقين صلى الله عليه وعلى آله واصحابه اجمعين قال مولانا الصدر الامام والحبر الهمام مفخر الانام سلطان علماء الشرق والصين حافظ الملة والدين وارث علوم الانبياء والمرسلين ابو البركات عبد الله بن احمد بن محمود النسفي طاب الله ثراه وجعل الجنة مثواه لما رايت الهمم مايلة الى علم اصول الفقه الذي هو من اجل العلوم الدينية وانبهها في استخراج الطرايق الجدلية لاشتماله على المعقول والمسموع ورايت المحصلين بسمرقند وغيرها من بلاد الاسلام مايلين الى اصول الفقه لفخر الاسلام وشمس الايمة السرخسي تغمدهما الله تعالى بالرحمة فاختصرتهما بعد التماس الطالبين ملتزما ايراد جميع الاصول مومیا الى الدلايل والفروع داعيا ترتيب فخر الاسلام الا ما دعت الضرورة اليه ولم ازد فيه شيا اجنبيا الا ما كان بالزيادة حريا ثم ان بعض المختلفة الي لما تاملوا في مصادره وموارده وانعموا النظر في معاقده وقواعده اكثروا المعاودة الي ملتمسين مني شرحا كاشفا لعويصاته موضحا لمعضلاته فاتحا لما اغلق في اصول الفقه لفخر الاسلام حاويا لزبدة ما اورد في منتخب المحصول لفخر الانام فاجبتهم الى ذلك وسميته بكشف الاسرار في شرح المنار وعلى الله اتوكل وبه استعين وهو حسبي ونعم المعين اعلم ان حكم الذهن بامر على امر ان كان جازما فجهل ان لم يطابق الواقع وتقليد ان طابق ولم يكن بموجب وعلم لو كان بموجب عقلي او حسي او مركب منهما والاول بديهي ان كفى تصور طرفيه بحصوله والا فنظري والثاني علم المحسوسات والثالث بالمتواترات والحدسيات والمجربات وان لم يكن جازما فشك ان تساوى طرفاه والا فالراجح ظن والمرجوح وهم والعلم غني عن التعريف لان كل احد يعلم بوجوده ضرورة فلو لم يكن العلم بحقيقة العلم ضروريا لم يكن هذا العلم ضروريا وقيل هو صفة يتجلى بها المذكور لمن قامت هي به او صفة توجب تمييزا لا يحتمل النقيض ثم العلم النافع الذي ابتلينا به نوعان اخرهما علم التوحيد والصفات اي علم الكلام فاطلق اسم البعض على الكل وهو

الاهم المقدم فان اول ما يجب على الانسان معرفة الله تعالى كما هو باسمائه وصفاته والايمان بالله بانه واحد لا شريك له موصوف بصفات الكمال كالعلم والقدرة والارادة والحيوة وغيرها منزه عن سمات النقص والزوال كالجوهرية والجسمية والعرضية والتبعض والتمكن ونحوها والاصل فيه التمسك بالكتاب والسنة والتجانب عن الهوى والبدعة كما كان عليه الصحابة والتابعون والسلف الصالحون والايمة الكبار كابي حنيفة وابي يوسف ومحمد رحمهم الله وعامة اصحابهم رحمهم الله بخلاف بشر المريسي ونحوه على ما ياتي تنزيهه ان شاء الله وقد صنف ابو حنيفة رضي الله عنه في ذلك كتاب الفقه الاكبر واختيار هذه التسمية لان شرف العلم بقدر شرف المعلوم وذكر فيه اثبات الصفات اي ذكر فيه انه تعالى عالم قادر وله العلم والقدرة وفيه اشارة الى انه من المثبتة لا من المعطلة كالفلاسفة والمعتزلة وان تقدير الخير والشر من الله تعالى اي الخير والشر بقضاء الله تعالى وقدره ومشيته وان الاستطاعة مع الفعل وان افعال العباد كلها بخلق الله تعالى وان لا صلح لا يجب على الله تعالى بخلاف ما قالت المعتزلة انه عالم بلا علم وقادر بلا قدرة وان المعاصي ليست بقضائه وقدره ومشيته وان الاستطاعة سابقة على الفعل وان الافعال الاختيارية بخلق العباد اياها وان الاصلح واجب على الله وصنف كتاب العالم والمتعلم وكتاب الرسالة وقال لا يكفر احد بذنب ولا يخرج به من الايمان ونترحم له اي ان مات بلا توبة بقال له رحمه الله وعاقبة امره الجنة وقالت الخوارج من اتى صغيرة او كبيرة يكفر وقالت المعتزلة مقترف الكبيرة يخرج من الايمان ويبقى مخلدا في النيران وكان ابو حنيفة رحمه الله في علم الاصول اماما صادقا اي اماما متقنا محققا كما كان في علم الفروع فقد قال في النبع فتح الاب حسن سعيد رحمه الله في علم الفقه والكلام ما لا يفتح لغيره وهو ابصر في علم اصول الدين وفروعه من غيره وصح عن ابي يوسف رحمه الله انه قال ناظرت ابا حنيفة رحمه الله في مسألة خلق القرآن ستة اشهر فاتفق رايي ورايه على ان من قال بخلق القرآن فهو كافر وصح هذا القول عن محمد رحمه الله قالوا هذا منقول عنه بطريق الآحاد فلا ينقاد اليوم لاشتهار القول منهم بان لا تكفروا اهل قبلتكم وقد شرطوا هذا في طريقة السنة والجماعة ودلت المسائل عن اصحابنا على انهم لم يميلوا الى الاعتزال والى ساير الاهواء فقد قالوا من حلف ليمسن السماء او حلف ليقلبن هذا الحجر ذهبا انعقدت يمينه وحنث عقيبها لتصور البر كرامة وفيه رد قول المعتزلة في نفي الكرامة وقال ابو حنيفة رحمه الله لا آخذ من الغريم او الوارث كفيلا بهذا اي احتياطا فهو بعض القضاة فهو ظلم فكشف عن مذهبه ان المجتهد يخطئ ويصيب لا كما يزعم المعتزلة ان كل مجتهد مصيب وقالوا يصلح الفاسق شاهدا او قاضيا واماما ووليا وفيه رد قول المعتزلة والخوارج وقال ابو حنيفة ومحمد رحمهما الله يكره ان يقول الرجل في دعايه اسالك بمعقد العز وبمقعد العز من عرشك للاحترام من القعود وهو التمكن والا خيبوهم يتعلق عزه بالعرش وان عزة حادث لتعلقه بالمحدث وفيه رد قول الكرامية وقالوا بحقية رؤية الله تعالى بالابصار في الآخرة وحقية عذاب القبر لمن شاء وخلق الجنة

والنار خلافا للمعتزلة فيهما وقال ابو حنيفة رحمه الله لجهم اخرج عني يا كافر لانه قال بحدوث
علم الله تعالى وبانه ليس بشيء ولا موجود وبان الجنة والنار تخلقان وتفنيان بعد وقالوا بحقية
سائر الاحكام في الآخرة كالميزان وقراءة الكتب وانطاق الجوارح والحور والانهار والاغلال
والسلاسل كما نطق به الكتاب والوزن يومئذ الحق اقرأ كتابك اليوم تشهد عليهم السنتهم
وايديهم وارجلهم وحور عين تجري من تحتها الانهار اذ الاغلال في اعناقهم والسلاسل
والشفاعة والحوض والصراط كما نطق به السنة فعن انس رضي الله عنه انه قال سألت النبي
عليه السلام ان يشفع لي يوم القيامة فقال انا فاعل فقلت يا رسول الله فاين اطلبك فقال
اطلبني اول ما تطلبني عند الميزان على الصراط قلت يا رسول الله فان لم القك على الصراط قال اطلبني
عند الميزان قلت فان لم القك عند الميزان قال فاطلبني عند الحوض فاني لا اخطئ هذه الثلثة
المواضع وهنا اعرضت عن الدلايل في هذه المسايل تفاديا عن الاسهاب واعتمادا على ما اودعت
في العمدة وثانيهما علم الفقه واصوله فالفقه لغة فهم غرض المتكلم من كلامه واصطلاحا
العلم بالاحكام الشرعية العملية عن ادلتها التفصيلية بالاستدلال وان صيد المجتاح
اليه وقيل ما يبتنى عليه غيره واصول الفقه عبارة عن الادلة وعن معرفة وجوه دلالتها
على الاحكام من حيث الجملة لا من حيث التفصيل والادلة هي الكتاب والسنة والاجماع
والقياس وقيل حده لقبا العلم بالقواعد التي يتوصل بها الى استنباط الاحكام الشرعية
الفرعية عن ادلتها التفصيلية وقيل تمام الفقه ثلاثة اشياء العلم بالمشروعات
والاتقان في معرفة ذلك بالوقوف على النصوص بمعانيها وضبط الاصول بفروعها
والعمل بذلك لان الله تعالى سمى علم الشريعة حكمة فقال ومن يؤت الحكمة فقد اوتي خيرا
كثيرا فقد فسر ابن عباس وغيره الحكمة بعلم الفقه وهو المراد بقوله تعالى ادع الى سبيل ربك بالحكمة
والموعظة الحسنة اي ببيان الفقه ومحاسن الشريعة والحكمة هي العلم والعمل لغة فالحكيم
من عمل بعلمه فاما من لم يعمل بعلمه فهو سفيه وموضوع اشتقاق اسم الفقه يدل على انه العلم مع العمل
قال الشاعر ارسلت فيها قرما ذا اقحام طبا فقيها بذوات الابلام القوم الفحل
ذا اقحام ذا ايقاع نفسه في الشدة طب حاذق بالضراب الابلام بفتح الهمزة وكسرها
يقال بالناقة بلمة شديدة اذا اشتدت ضبعتها وابلمت الناقة اذا اورم حياؤها من شدة
الضبعة فوصف القرم بالاقحام والطب ثم اطلق عليه اسم الفقيه لعلمه بما يصلح للضراب
وبما لا يصلح له والعمل به فدل انه اسم لهما فمن حوى هذه الجملة صار فقيها مطلقا وهو المراد
بقوله عليه السلام ولفقيه واحد اشد على الشيطان من الف عابد وقد ندب الله تعالى اليه بقوله تعالى
فلولا نفر من كل فرقة منهم طايفة ليتفقهوا في الدين الآية فوصفهم في الانذار وهو الدعوة الى
العلم والعمل به والدعوة انما تكون بما يحصل من التفقه فعلم ان الحاصل هو العلم والعمل
به وقال عليه السلام خياركم في الجاهلية خياركم في الاسلام اذا فقهوا في الدين وقال عليه السلام

من يرد الله به خيرا يفقهه في الدين رواه ابن عباس رضي الله عنه ولشرفه وفر الله تعالى دواعي الخلق
على طلبه وكان العاملون به ارفع العلماء مكانا واجلهم شانا واكثرهم اتباعا واعوانا واصحابنا
رضي الله عنهم هم السابقون في هذا الباب فان امام فرسان هذا الميدان الامام ابو حنيفة رحمه الله
فانه ولد في عهد الصحابة ولقي ستة منهم كانس بن مالك وعبد الله بن جزء الزبيدي وعبد الله بن انيس
وعبد الله بن ابي اوفى وواثلة بن الاسقع ومعقل بن يسار رضي الله عنهم وفي جابر بن عبد الله اختلاف
ونشأ في زمن التابعين وافتى معهم ثم اصحابه رحمهم الله وقد قال الشافعي رحمه الله الناس
كلهم عيال ابي حنيفة رحمه الله في الفقه ولهم الرتبة العليا والدرجة القصوى في علم الشريعة وهم
ربانيون في علم الكتاب والسنة وملازمة القدوة اي يقتدون بالصحابة في اخذ الاحكام اولا من الكتاب
ثم من السنة ثم من الاجماع ثم من القياس وهم اصحاب الحديث والمعاني اما المعاني فقد سلم لهم العلماء
حتى سموهم اهل الرأي وهو اسم للفقه الذي بينا وهم اهل الحديث ايضا فانهم جوزوا نسخ الكتاب
بالسنة وقدموا المرسل وهو ان يقول قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من لم يعاصره على الرأي
لقوة منزلة السنة عندهم ومن رد المراسيل فقد رد كثيرا من السنة وعمل بالفرع اي بالقياس
بتعطيل الاصل اي السنة والعمل به على وجه يغيرها باطل كما ظنك في هذا وقدموا رواية المجهول
وهو من لا يعرف الا بحديث رواه او بحديثين على القياس وقدموا قول الصحابي على القياس لاحتمال
السماع والتوقيف وخالفنا الشافعي في الكل وقال محمد لا يستقيم الحديث الا بالرأي ولا يستقيم
الرأي الا بالحديث حتى ان من لا يحسن احدهما دون الآخر لا يصلح للقضاء والفتوى فان المحدث غير
الفقيه يغلط كثيرا فقد روي عن محمد بن اسماعيل صاحب الصحيح انه استفتي في صبيين شربا
من لبن شاة فافتى بثبوت الحرمة بينهما واخرج به من بخارا اذ الاخوة تتبع الامية
والبهيمة لا تصلح اما للآدمي وكذا الفقيه غير المحدث ربما يستعمل القياس في موضع النص
كما لو اكل الصايم ناسيا فمن لا يعرف النص الوارد فيه يفتي بالفساد فان القياس ان يفسد صومه
لوجود ما يضاده والشيء لا يبقى مع ما يضاده وانما بقيناه بالحديث ولنشرح الآن ما ذكر في

المنار ليعلم ان اصول الشرع ثلاثة الكتاب والسنة واجماع الامة
والاصل الرابع القياس اي اصول الاحكام المشروعة فالشرع مصدر بمعنى المفعول
والاصل والفرع من الاضافيات فصلح ان يكون الشيء اصلا باعتبار وفرعا باعتبار وهذا
النوع من العلم اصل نظرا الى الفروع لابتنائها عليه اذ الحكم في الفروع اما ان يثبت بالكتاب
وهو اما ان يكون امرا او نهيا او خاصا او عاما او حقيقة او مجازا او صريحا او كناية او
ظاهرا او نصا او مفسرا او محكما وكذا قد يكون بالعبارة او بالاشارة او بالاقتضاء او بالدلالة
او بالسنة وهي لا تخلو عن هذه الوجوه وعن ان تختص بها كما ستمر عليك او بالاجماع وهو على اقسام
وفيه من الخلاف ما فيه او بالقياس وله شرايط مختلف فيها

ومتفق عليهما وسانتكلم عن مجموعها فلابد من معرفة هذه الاشياء اولا ليستدل بها فرع نظرا الى

الكلام بعناية مثلية لتوقف معرفة الاصول على معرفة البارى تعالى وصفاته وصدق المبلغ وغير ذلك

فان قلت القياس ان كان اصلا فهلا قلت اربعة والا فلم قلت والاصل الرابع قلت وهو اصل

نظرا الينا فانا نضيف الحكم في الفرع اليه وليس باصل حقيقة اذ لا مدخل للراى في اثبات الاحكام

فهو مفوض الى الله تعالى ولا يشترك في حكمه احد بل هو فرع لهذه الثلاثة اما مستنبط من الكتاب كحرمة

الاتيان في الادبار لعلة الاذى قياسا على الحيض ومن السنة كما عرف في الاشياء الستة او من

الاجماع كاعتبار الوطى الحرام بالحلال في حرمة المصاهرة تفرع على الجانبين بهذا الطريق وكان اثر

الثلاثة في اثبات اصل الحكم واثره في تغيير وصفه من الخصوص الى العموم فكان اصلا لوصف الحكم

والثلاثة اصل لاصل الحكم فانحطت رتبته ضرورة ولان القياس ليس بقطعى بخلاف الثلاثة ولهذا

حجة الله عند العجز عنها فافرد بالذكر ليتميز الظنى من القطعى فان قلت العام المخصوص والآية المأولة

والخبر الواحد والاجماع المنقول الينا بالاحاد ليس بقطعى والقياس بعلة منصوصة قطعى قلت

الاصل في الثلاثة القطع وعدمه بالعارض وامر القياس بالعكس فاختلفنا باعتبار الاصل فان قلت

التقسيم مستدرك فالاجماع لابد له من سند داع وذا اما الكتاب او السنة او القياس قلت العلم

الحاصل بالاجماع غير العلم الحاصل بالسبب الداعى فهو قطعى عند وجود شرائطه وخبر الواحد والقياس

لا يوجب العلم قطعا وعند تفاوت المدلول يظهر تفاوت الدليل على ان الاجماع عند البعض قد يكون

بلا سبب داع بان يخلق الله تعالى علما ضروريا فيهم فيوفقهم لاختيار الصواب وانما انحصرت فيها

لان المستدل الاصلى اما ان يستدل بالوحى وهو اما متلو وهو الكتاب او غيره وهو السنة او بغيره

وهو اما الاجتهاد وذا اما اجتهاد جميع المجتهدين وهو الاجماع او البعض وهو القياس او غيره

وهو الالهام او تقليد وهما معارضان بالمثل فان قلت قد ثبت الحكم بشرائع من قبلنا وبالتعامل وبقول

الصحابى وبالاستصحاب على قول فكانت ثمانية قلت شرائع من قبلنا انما تلزمنا اذا قص الله

او رسوله بلا انكار فكانت ملحقة بالكتاب او السنة والتعامل بالاجماع وقول الصحابى

عنهم بالسنة لاحتمال السماع والاستصحاب بالقياس فلذا كتبنا على اربعة ابواب الاول

في الكتاب والثانى في السنة والثالث في الاجماع والرابع في القياس وقدم الكتاب لانه الاصل

في ثبوت الاحكام فالرسول عليه السلام يخبر عن الله تعالى انه حكم بهذا والنبى قوله عليه السلام انما صار

حجة بالكتاب وكذا الباقيان والله اعلم باب

الكتاب

فالقرآن المنزل على رسول الله

المكتوب في المصاحف المنقول عنه نقلا متواترا بلا شبهة لخرج المكتوب في المصاحف وحيا

غير متلو لدخوله تحت المنزل والنقل المتواتر القرآت التى ثبتت بالاحاد كقراءة ابى فعدة

من ايام اخر متتابعات لانه دون المتواتر لا يبلغ مرتبة العيان فلا يوجب الايقان وكتاب الله تعالى

ما اوجب علم اليقين لانه اصل الدين وبه ثبتت الرسالة وقامت الحجة على الضلالة ولهذا لم يشترط التواتر

التتابع في قضاء رمضان لان اضافته الى الزيادة على النص بخبر الواحد بخلاف قراءة ابن مسعود

رضى الله عنه فصيام ثلثة ايام متتابعات

لانها مشهورة فيجوز الزيادة بها وبلا شبهة بهذه القراءة اذ المشهور احاد الاصل متواتر الفرع حتى قيل انه

احد قسمى المتواتر ويزاد ثم مثله في الكتاب وهى نسخ قال فالتسمية كتبت في المصاحف ونقلت نقلا متواترا

ثم لم تجعل آية من القرآن قلت الصحيح انها آية من القرآن وليست من اول سورة بل هى انزلت للفصل بين السور

او للمبتدأ تبركا بها ولهذا كره للجنب قراءة التسمية على قصد قراءة القرآن وانما لم يتأد فرض القراءة بها عند

ابى حنيفة رحمه الله لاختلاف العلماء في كونها آية عنه واحتياطا في جانب الاحتلاف المعتبر ايراث الشبهة

وما كان فرضا لا يتأدى بما فيه شبهة فان قيل لم يوجد النقل المتواتر في حق من سمع من النبى عليه السلام قلت شرطيته

للنبوة في حقنا الا في نفس الامر لثبوته في حقه عليه السلام بدونه فثبت في حقهم بسماعه منه عليه السلام وقول

من قال وقولهم ما نقل بين دفتى المصاحف تواترا احترز منه للتسمية بها يتوقف عليه اى وجود المصحف ونقله

فرع على تصور القرآن ضعيف لما اشرنا اليه وقد وقع فيما الحنفية قال الكتاب هو القرآن وهو الكلام المنزل

للاعجاز بسورة منه فحده بما هو اخفى منه وبما يتوقف معرفته على معرفته قلت شرطتم التتابع بقراءة ابن

مسعود رضى الله عنه في الكفارة فجعلتموه قرانا في حق العمل به ولم يوجد النقل المتواتر وابيتم الجهر بالتسمية

مع النقل المتواتر قلت ليس من ضرورة كونها من القرآن وجوب الجهر بها فالفاتحة لم تجهر بها في الاخريين

وما جعلنا تلك الزيادة قرانا بقراءته بل جعلناها كخبر رواه عن رسول الله عليه السلام لعلمنا انه ما قراها

قرآنا الا سماعا من رسول الله عليه السلام فلما لم يثبت قرآنا لفوات شرطه بقى خبرا وخبره مقبول في وجوب العمل به

فتضعف به زعم من استضعفه وجعله سائلا لما اعتقده مذهبا فقد جل منصبه عن ان يجعل مذهبه قرآنا

وقوله ما تردد بين ان يكون خبرا او لا يكون لا يجوز العمل به قلنا هذه مغالطة بل هو متردد بين ان يكون قرآنا

او خبرا فيجب العمل به وهو اسم للنظم والمعنى جميعا عند الجمهور اذ الاعجاز فيهما المتعلق

بالبلاغة والفصاحة وقد وصف بالعربى في غير موضع من التنزيل والمراد نظمه وهو الصحيح من قول

ابى حنيفة لكنه لا يدعى ان النظم غير لازم في حق المصلى اذ لا يراد بالنظم الا الاعجاز وما المعانى فيتعلق بها الاحكام

ويقوم بها الاحكام وتحصل بها معنى المناجاة فاسقط فرضية النظم في حق الصلوة خاصة رخصة

في قول وان روى رجوعه الى قولهما وعليه الاعتماد لانها ليست حالة الاعجاز حتى لو كتب مصحفا بالفارسية

او واظب على القراءة بها تمنع عنه وتنسب الى الزندقة والجنون وهذا كالتصديق مع الاقرار فالاول ركن

اصلى حتى لو بدل بضده كان كفرا والاقرار ركن زائد عند الفقهاء وشرط لاجراء الاحكام عند المتكلمين

حتى لو بدل بضده لعذر الاكراه لم تعد كفرا ومن صدق بقلبه وترك البيان لغير عذر لم يكن مومنا ومن لم يجد

وقتا يتمكن فيه من البيان وكان مختارا في التصديق يكون مومنا فان قلت لو كان السقوط رخصة لخص

بالعذر كالاقرار قلت رخصة الاسقاط لا يختص بالعذر كالمسح على الخف وحرمة المس للجنب ووجوب

السجدة عنده للاحتياط لقيام الركن الاصلى وانما يعرف احكام الشرع

بمعرفة اقسام النظم والمعنى وهى اربعة اقسام

فيما يرجع الى معرفة

احكام الشرع دون القصص والامثال والمواعظ والحكم فهو لا يجري لا يدرك مداه ولا يعرف منتهاه

الاول في وجوه النظم صيغة ولغة وهى اربعة

اى مادة وهيئة

الخاص والعام والمشترك والمأول

لان اللفظ ان وضع لمعنى

واحد فخاص او لاكثر فان اشتمل الكل فعام والا فمشترك ان لم يترجح واحد بالرأى وان ترجح فمأول

والثالث في وجوه البيان بذلك النظم أي كيف يظهر المعنى بالنظم جليًّا أو خفيًّا والجلي مسوق أولًا محتمل للنسخ أولًا والخفي على هذا كما سيأتيك وهو أربعة أيضًا الظاهر والنص والمفسر والمحكم ولهذه الأربعة أربعة تقابلها وهي الخفي والمشكل والمجمل والمتشابه لأن اللفظ إن ظهر مراده فإما أن يكون مسوقًا أولًا والثاني ظاهر والأول إما أن يحتمل التخصيص والتأويل أولًا فالأول نص والثاني إما أن يقبل النسخ أولًا فالأول مفسر والثاني محكم وإن لم يظهر فإما أن ينال بالتأمل بعد الطلب أولًا فالأول المشكل والثاني إما أن يدرك ببيان من المجمل أولًا فالأول المجمل والثاني المتشابه وبهذا عرف حدّ كل منها إذ الأقسام الصحيحة إنما تنفصل باعتبار ما يتميز به عن أخواتها فأيصلح أن يكون فصلًا لها والثالث في وجوه استعمال ذلك النظم وهو أربعة أيضًا الحقيقة والمجاز والصريح والكناية لأن اللفظ إما أن يكون مستعملًا في موضوعه الأصلي أو في غير موضوعه الأصلي لمناسبة بينهما فالأول الحقيقة والثاني المجاز ثم كل واحد منهما إما أن يستعمل في باب البيان مع كثرة الاستعمال ووضوح معناه وهو الصريح أو استعمل مع استتار معناه وهو الكناية فالحاصل أن القسم الثاني في نفس البيان والثالث في كيفية استعمال الألفاظ في باب البيان والرابع في معرفة وجوه الوقوف على المراد والمعاني وهو أربعة أيضًا الاستدلال بعبارة النص وبإشارته وبدلالته وباقتضائه لأن المستدل إن استدل بمنطوقه فإن كان مسوقًا فعبارة وإلا فإشارة وإن لم يستدل بمنطوقه فإن استدل بمعناه اللغوي فدلالة وإن لم يستدل بذا ولا بذا فإن استدل بما يتوقف عليه النص عقلًا أو شرعًا فاقتضاء وإلا فهو من الاستدلالات الفاسدة التي تجيء إن شاء الله تعالى وبعد معرفة هذه الأقسام قسم خامس يشمل الكل وهو أربعة أيضًا معرفة مواضعها ومعانيها وترتيبها وأحكامها أي أنه في اللغة ما معناه وفي أي موضع يستعمل لغة وفي الشرع ما أريد به لوجود التغيير أو النقل في بعض الألفاظ بورود الشرع وعند التعارض أيّها أولى نحو المحكم فإنه يتقدم على المفسر والمفسر على النص والنص على الظاهر وما الحكم الثابت المطلوب بها فبلغت الأقسام ثمانين وكذا السنة تنقسم على هذه الأقسام الخمسة والثمانين والتصرف في الكلام على نوعين تصرف في النظم وتصرف في المعنى والأول مقدم على الثاني طبعًا فقدم وضعًا ثم الاستعمال مترتب على ذلك ثم الاستدلال مبني عليهما

بيان القسم الأول أما الخاص فكل لفظ وضع لمعنى معلوم على الانفراد واحترز بالمعلوم عن المشترك فإنه وضع بإزاء معنيين من المعاني المختلفة على سبيل الإبهام على قول فإن قلت الرقبة في قوله تعالى فتحرير رقبة مبهمة وهي خاصة عندنا قلت هي اسم لذات مرقوق مملوك ولا إبهام فيه من هذا الوجه واحتمالها الكافرة والمؤمنة وكذا وكذا باعتبار أن الذات لا يخلو عن وصف من الأوصاف لا باعتبار ذات الاسم لأنه لا يتعرض للأوصاف إذ المطلق هو المتعرض للذات دون الصفات وفي مثله لا يضرنا فهو موجود في رجل ونحوه بخلاف الإبهام في المشترك فإنه باعتبار الحقيقة وبالانفراد عن العام ولا يعني استعمال لفظ كل في الحد فإنه يبطل الغرض وإنما استعملته لئلا يختلط بالأوائل والتركيب يدل على الانفراد يقال اختص فلان بكذا أي انفرد به ولم يشترك فيه غيره وفلان خاص فلان أي منفرد به والخصاصة حاجة موجبة للانفراد عن المال ونيل أسبابه وهو إما أن يكون خصوص الجنس كإنسان أو خصوص النوع كرجل أو خصوص الفرد كزيد وهذا لأن معنى الإنسان واحد وهو حيوان ناطق وكذا معنى الرجل واحد وهو إنسان ذكر جاوز حد الصغر وكذا معنى زيد فاستوى الثلاثة في اتحاد معنى واحدًا وهذا التنويع من حيث الشرع بخلاف ما يقوله أهل الحكمة إذ الشرع جعل الإنسان جنسًا والرجل نوعًا والمرأة نوعًا لأن الرجل يصلح للنبوة والإمامة الكبرى والصغرى والشهادة في الحدود والقصاص فيها وغير ذلك مما يعسر تعدادها بخلاف المرأة وحكمه أنه يتناول المخصوص قطعًا عند مشايخ العراق والقاضي أبي زيد ومن تابعه ولا يحتمل البيان لكونه بينًا وهذا لأنه وإن احتمل التغيير عن أصل وضعه عند قيام الدليل بطريق المجاز فلا يحتمل التصرف فيه بطريق البيان فإنه مبين في نفسه وتبيين المبين إثبات الثابت فإن قلت ينبغي أن لا يثبت به الحكم قطعًا كما قال مشايخ سمرقند وأصحاب الشافعي لوجود احتمال ومع الاحتمال لا يتصور القطع قلت الاحتمال إذا لم ينشأ عن دليل لا يقدح فيه ولهذا لا يلام من يقوم تحت حائط لا ميل فيه لاحتمال سقوطه ويلام إذا كان مائلًا فلهذا لا يجوز إلحاق التعديل بأمر الركوع والسجود على سبيل الفرض لأن لفظها لا ينبئ عنه فالركوع ينبئ عن الميلان عن الاستواء والسجود عن وضع الجبهة على الأرض فيكون رافعًا لحكم الخاص من الكتاب بخبر الواحد وبطل شرط الولاء والترتيب والتسمية والنية في آية الوضوء

لانه امرنا بالغسل وهو الاسالة وبالمسح وهو الاصابة وهما خاصان لمعنى معلوم
فاشتراط النية والترتيب كما شرطهما الشافعي والولاء كما شرطه مالك والتسمية كما شرطها
اصحاب الظواهر لا يكون عملا به ولا بيانا لانه ليس بمجمل بل يكون نسخا له فلا يجوز الحاق
الفرع بالاصل كما هو بمنزلة خبر الواحد من الكتاب وهو ان يجعل سنة مكملة للفرض
وانما جعلنا التعديل واجبا لينحط رتبة عن الاصل وقد بينت تمام تحقيقه في الكافي
في فصل الكتاب على مذهب المخالف محطوط الرتبة وخبر الواحد من فروع المنزل فكان
عملا من وجهين وانما زدنا النية في التيمم بالنص لانه ينبئ عنه اذ التيمم هو القصد
ومن ذلك قوله تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق فانما المأمور به الطواف وهو فعل خاص
وضع لمعنى خاص وهو الدوران حول البيت وهو يتحقق من المحدث كما يتحقق
من الطاهر فاشتراط الطهارة للطواف حتى لا يعتد الطواف بدونه لا يكون
عملا بهذا الخاص ولا بيانا لانه بين بل يكون نسخا فلا يجوز الزيادة بخبر الواحد وهو قوله
عليه السلام الطواف بالبيت صلوة ولكن يجعل الطهارة واجبة فيه حتى يكمل بتركه
النقصان ليثبت الحكم بقدر دليله ومن ذلك قلنا في قوله تعالى ثلثة قروء ان
المراد بها الحيض لانا لو حملناه على الاطهار ينتقص العدد عن الثلثة اذ الطلاق
المسنون انما يكون في الطهر فاذا طلقها في الطهر تنقضي عدتها بباقي ذلك الطهر
وبالطهرين الآخرين ولو حملناه على الحيض كان العدة التربص ثلثة قروء
كوامل والثلثة اسم خاص لعدد معلوم لا يحتمل النقصان عنه ولو كان لا
لمسمى الطهر لانقضت العدة بطهر واحد بل المراد به المعتاد المعلوم وهو الطهر
بين دمين ترك وليس فليس وبمحللية الزوج الثاني بحديث العسيلة لا بقوله تعالى
حتى تنكح زوجا غيره لان كلمة حتى وضعت لمعنى خاص وهو الغاية والنهاية وهو ما ينتهي
به الشيء وليس لها في ذلك الشيء اثر غير ذلك فمن جعلها موجبا للحل والا حرمة قبل الثلاث
ولا تصور للغاية قبل وجود المضروب له الغاية لان الغاية بمنزلة بعضه وبعض الشيء
لا ينفصل عن كله اذ لو انفصل لا يكون بعضا له فيلغو قبل وجود الاصل ولهذا
لو قال اذا جاء راس الشهر فوالله لا اكلم فلانا حتى استشير ابي فاستشاره قبل
مجيء راس الشهر لا يعتبر لان الاستشارة غاية للحرمة الثابتة باليمين فلا يعتبر
قبلها واذا لم تعتبر كان وجودها كعدمها فكان وجود الزوج الثاني في هذه الحالة
كعدمه ولو تزوجها قبل اصابة الزوج الثاني كانت عنده بما بقي من الطلاق كذا هنا
والجواب ان فيما قلتم ترك العمل بالخاص وفيما قلنا عمل به وهذا لان [illegible] وله
هذا الخاص فهو غاية كما وضع اللفظ له وهو عقد الزوج الثاني فان النكاح وان
كان حقيقة للوطي فلا يتصور اضافته اليها حقيقة لانها فقد يذكر ويراد به العقد وهو
المراد به هنا بدليل الاضافة الى المرأة لانها في مباشرة العقد كالرجل فصحت

اضافته اليها فاما الوطي فلا يضاف اليها حقيقة لانها محل للوطي فكانت موطوءة
لا واطئة وانما سميت زانية لتمكينها من الزنا فعلمنا ان الدخول ما ثبت بالنص
وانما ثبت بحديث مشهور وهو ما روي ان امرأة رفاعة قالت لرسول الله صلى الله
عليه وسلم ان رفاعة طلقني ثلاثا فتزوجت بعبد الرحمن بن الزبير فلم اجد معه الا كهدبة
ثوبي اتريدين ان تعودي الى رفاعة فقالت نعم فقال لا حتى تذوقي من عسيلته و
يذوق من عسيلتك وفي ذكر العود دون معنى الانتهاء الذي يدل عليه النص بقوله
تعالى حتى تنكح زوجا غيره اشارة الى التحليل لان العود حكم جديد وهذا الذوق يثبت
العود وهو الحل باشارة النص وهو حادث فلا بد له من سبب ولا سبب سوى الذوق
فيكون مثبتا للحل ضرورة وبقوله لعن الله المحلل والمحلل له والمحلل مثبت الحل
كالمحرم من يثبت الحرمة فكان الزوج الثاني مثبتا للحل فيثبت الحل اينما وجد وهذا
في المطلقة ثلاثا واضح لانه وفيما دونها يثبت بالطريق الاولى فان قلت الحل
ثابت فيما دونها فاني يثبته الزوج الثاني فيه وفيه اثبات الثابت قلت الحل وان كان
ثابتا فهو ناقص لوجود سبب الزوال اذ الطلقة او الطلقتان سبب الزوال ولهذا
لا يملك تجديد العقد مرتين بعد الطلقتين وقبلهما يملك فكان الزوج الثاني متمما لهذا
الحل الناقص فكان اثبات ما ليس بثابت فيثبت الدخول زيادة بخبر مشهور
ويجوز الزيادة بمثله كما يعرف في باب النسخ وما ثبت الدخول بهذا الدليل الا بوصف
التحليل وهو معمول بالاجماع ومن صفة الدخول التحليل وانما لا نقول ان بوصف هذا
الدليل اي بالحل عملا بنص الكتاب وهو ساكت عن اصل الدخول ووصفه فوضح انكم
تركتم العمل بالخاص وعملنا بالخاصين وبطلان العصمة عن المسروق بقوله تعالى
جزاء لا بقوله فاقطعوا فهذا جواب سؤال ايضا وهو ان الشافعي رحمه الله قال ان
المأمور به القطع وهو لفظ خاص وضع لمعنى معلوم وهو الابانة عن الشيء ولا ينبئ
عن ابطال العصمة بل فيه اعتبارها اذ القطع كان لها ثم جعل القطع مبطلا للعصمة
المال التي كانت ثابتة قبل القطع بالرأي او بخبر الواحد فقد وقع في ترك
العمل بالخاص وقلنا ما ابطلنا العصمة بالقطع ليتجه ما قلت وانما ابطلنا بنص
آخر مقرون به وهو جزاء فالجزاء المطلق يجب حقا لله تعالى بمقابلة فعل العبد لانه جزاء
وحده وعلى هذا طلاق ولهذا سميت دار الآخرة دار الجزاء لانه للمجازي وحده
فاذا كان القطع حق الله تعالى خالصا كانت الجناية واقعة على حقه حتى يستحق
العبد جزاء الله تعالى ومن ضرورته تحويل العصمة التي هي محل الجناية الى الله تعالى عند
فعل السرقة حتى تقع جناية العبد على حقه تعالى ليستحق الجزاء من الله تعالى والعصمة

واحدة ثمنه تحولت الى الله تعالى لم يبق للعبد والتحق فى حقه بما لا قيمة له كالعصير للمسلم
اذا تخمر فلم يجب الضمان عليه رعاية لحقه لانتقال حقه فقد استوفى بالقطع باوجب الله تعالى
فلا يجب شئ آخر عليه ووجوب الرد حال قيام المسروق لا يدل على بقاء العصمة فالخمر
المغصوبة من المسلم تسترد وان لم تكن معصومة حقا للمالك لا للعصمة والضمان
لا للملك فان قلت فعله لاقى عصمتين عصمة الله تعالى وعصمة العبد وكانت جنايتين
كما لو قتل مسلما خطأ او صيدا مملوكا فى الحرم او شرب خمر ذمى فانه يجب الدية مع الكفارة
او الجزاء مع القيمة او الحد مع الضمان قلت فى النفس حقان حق الشرع وحق
العبد فوجب الضمان والجزاء فى قتل الصيد جزاء بهتك حرمة الحرم والضمان باتلاف مال
الغير والحد بشرب الخمر صيانة لعقله والضمان باتلاف مال متقوم للذمى جبرا لحقه وهنا
الجناية متحدة لان محلها العصمة وهى واحدة وقد صارت لله تعالى والجناية متحدة لان
محلها العصمة الواحدة فمتى اوجبت جزاء الفعل كملا لا توجب بدل المحل كقطع اليد
قصاصا لا يجب معه بدل المحل وهو الارش ولان الجزاء لغة يستدعى الكمال لانه من الاجزاء
لانه من جزى اى قضى وهو الاتمام او من جزى بالهمزة اى كفى وكمال الجزاء يستدعى كمال
سببه وهو الجناية وانه لا يجوز الا بان يكون الفعل حراما لعينه ومع بقاء عصمة
العبد لا يكون الفعل حراما لعينه بل لغيره وهو المالك فكان مباحا فى نفسه فيقتضى
القطع للشبهة وهو واجب فدل ان الشبهة مزاحمة وان الجناية تمحضت على حق
الله تعالى فلا يجمع بين العصمتين عصمة الله وعصمة العبد لتنافى بينهما لان احدهما
تقتضى الحرمة لعينه والاخرى لغيره فاعتبرنا جانب الشرع فلم يبق عصمة المالك
ولم نحول الملك لانا نحول محل الجناية ليقع الجناية على حق الله تعالى لتكمل الجناية
فيكون كمال الجزاء بمقابلة كمال الجناية ومحل الجناية العصمة فاكتفينا به لا بتحويل
العصمة كاف لان وجوب القطع باعتبار العصمة فى محل مملوك فان قلت
العصمة اذا انتقلت ولم تبق حقا للمالك كيف يشترط خصومته قلت
المالك غير معتبر فيه لعينه بل ليظهر السرقة بخصومته عند الامام ليتمكن من الاستيفاء
حتى لو وجد الخصم بلا ملك يكتفى به كالمكاتب ومتولى الوقف ولان الجناية تقع على
المال والعصمة وصف المال لانها عبارة عن القدرة وهى صفة القادر فلا ينتقل
لان المال ليس بمحل للجناية ولانه انما ينتقل ما هو قابل للنقل ومعهود فى
الشرع والمعهود فى الشرع انتقال العصمة دون الملك كما فى العصير اذا
تخمر يبقى مملوكا ولم يبق معصوما ولذا صح ايقاع الطلاق بعد الخلع عملا
بقوله تعالى فان طلقها فلا تحل له فان الفاء لفظ خاص وضع لمعنى مخصوص وهو
الوصل والتعقيب وانما وصل الطلاق بالافتداء بالمال فاوجب صحة الطلاق
بعد الخلع لا يكون عملا به ولا بيانا

ولذا اوجب مهر المثل بنفس العقد فى المفوضة وهى التى زوجت نفسها بغير تسمية مهر
عملا بقوله تعالى ان تبتغوا باموالكم والابتغاء لفظ خاص وضع لمعنى خاص وهو الطلب
والطلب بالعقد يقع والباء للالصاق فيقتضى ان تكون المال ملصقا بالابتغاء
فالقول بالتراخى عن الابتغاء الى وجود الوطى كما قاله الشافعى رحمه الله فى المفوضة
ترك العمل بالخاص بالراى ولا يلزم النكاح الفاسد فانه لا يجب المهر فيه بنفس
العقد اجماعا بل بالدخول لان المراد به الطلب الصحيح وذلك بالنكاح الصحيح
وكذا كان المهر مقدرا شرعا غير مضاف الى العبد عملا بقوله تعالى قد علمنا ما فرضنا
عليهم فى ازواجهم فالفرض لفظ خاص وضع لمعنى خاص وهو التقدير فالقول
بان المهر غير مقدر شرعا كما قاله الشافعى رحمه الله ترك العمل بالخاص وكذا الكناية فى
قوله فرضنا لفظ خاص يراد به ذات المتكلم فدل ذلك على ان صاحب الشرع هو المتولى
للايجاب والتقدير وانه لا اختيار للعبد فيهما اصلا بل تقدير العبد امتثال
به اى ان مهور النساء مقدرة معلومة عند الله تعالى واذا اصطلح الزوجان على
مقدار يظهر ان مقدارا معلوما عند الله تعالى لا ان العباد يقدرون ما ليس بمقدر
وعلى هذا قيم الاشياء فانها معلومة مقدرة عند الله تعالى والمقومون بآرائهم
يقدرون ذلك المقدار المعلوم المستور عنا فهذا الذى فوض اثبات المهر وتركه
والتقدير برمته الى العبد كما قال الشافعى رحمه الله فقد ترك العمل بالخاص وانا العامل
قلنا ان وجوب اصله وادنى المقدار فيه ثابت شرعا لا اختيار فيه للزوجين ولهذا
لو تزوج امرأة بخمسة دراهم كانت الخمسة مهرا عنده وعندنا يجب عشرة دراهم
لان الشارع (رحمه الله) قدره بالعشرة لقوله عليه السلام لا مهر اقل من عشرة دراهم
وهذا لان النساء اماء الله تعالى ونحن عبيده فكان المهر للمولى ولهذا اختص النبى عليه السلام
بعدم المهر اظهارا لكرامته وشرفه وهذا فى الابتداء فاما فى البقاء فهو حق المرأة
فتتولى اسقاطه ومن ذلك قوله تعالى الطلاق مرتان الى قوله فلا جناح عليهما فيما
افتدت به فى الاضافة اليهما ثم تخصيص جانبها بالذكر بيان ان الذى من جانب
الزوج فى الخلع عين ما تناوله اول الآية وهو الطلاق لا غيره وهو الفسخ وهذا
لان الخلع يوجد منهما ولا تستبد به وقد ذكر فعلهما ولم يذكر فعل الزوج فكان
تقريرا لفعل الزوج على ما سبق وقد سبق الطلاق فجعل الخلع فسخا كما قال
الشافعى رحمه الله ترك العمل بهذا الخاص وجعله طلاقا يكون عملا به ولم يصر
الطلاق اربعا لان الله تعالى ذكر التطليقة الثالثة بعوض وبغير عوض وعلى هذا

القول فى الامر

فاعتبر فيما يكون من هذا الجنس وهو من الخاص فان صيغة الامر
لفظ خاص وضع لمعنى خاص وهو طلب الفعل فاعلم ان مسائل الامر خمسة انواع

لانه اما ان يكون في بيان نفس الامر وموجبه او في بيان المامور به وهو الفعل
او في بيان المامور فيه وهو الزمان او في بيان المامور وهو المكلف او في بيان الآمر ولهذا
تقسيم ضروري لان الامر لا بد ان يصدر عن واحد وهو الآمر ولا بد ان يصدر ايجاب
شيء وهو المامور به ولا بد من مكلف ليجب عليه وهو المامور اذ بالامر لا يجب شيء على
الآمر وهذا الامر لوجوب فعل العبد وفعله لا بد ان يقع في زمان وهو المامور فيه
فالامر قول القائل لغيره على سبيل الاستعلاء افعل فخرج فعل النبي صلى
الله عليه وسلم والاشارة بالقول فانهما ليسا بامر والدعاء والالتماس بقوله
على سبيل الاستعلاء فان من قال لغيره على سبيل التضرع افعل لا يسمى آمرا وان كان
اعلى رتبة من المقول له افعل ومن قال لغيره على سبيل الاستعلاء افعل يقال
انه امره وان كان اعلى مرتبة وبقوله افعل يخرج قول من هو مفترض الطاعة لغيره
اوجبت عليك ان تفعل كذا او واجب عليك فعل كذا او اطلب منك ان تفعل كذا
فهذا كله طلب تحصيل الفعل وليس بامر وبه ظهر ضعف قولهم انه طلب الفعل بالقول على
سبيل الاستعلاء ونحوه وقولهم طلب الفعل ممن هو دونه في الرتبة لجواز الامر لمن فوقه
في الرتبة حتى ينسب الى الجهل والحمق من حيث انه امر من هو اعلى رتبة منه ولا يلزم ان الامر
موجود بدون لفظ افعل لانا نعني به هذه الصيغة على الخصوص وهو معلوم لمن له
ادنى لبث الا ترى انه ذكر صاحب المحصول ان الوجوب له صيغة مفردة في اللغة وتلك
الصيغة هي افعل وقد علم بالبديهة انه لم يرد به تلك الصيغة الخاصة

فصل

ويختص مراده بصيغة لازمة حتى لا يكون الفعل موجبا خلافا لبعض اصحاب الشافعي
رحمه الله اي المراد بالامر يعرف بهذه الصيغة فقط ولا يعرف بدون هذه الصيغة عند
الجمهور وقال بعض اصحاب مالك والشافعي رحمهم الله يعرف المراد بالامر بدون هذه الصيغة
وعلى هذا ينبني الخلاف ان افعال النبي صلى الله عليه وسلم موجبة ام لا فعندنا ليست
بموجبة لانتفاء الصيغة وعندهم موجبة كالامر في قوله تعالى وما امر فرعون برشيد
اي فعله ولو لم يكن الامر مستفادا بالفعل لما سمي به اذ الامر موجب ولو لم يكن الفعل
موجبا كالامر لكان هذا اطلاق الموجب على غير الموجب ولقوله عليه السلام صلوا كما
رايتموني اصلي فهو تنصيص على وجوب اتباعه في افعاله واذا ثبت استعمال الامر
في الفعل موجبا كالامر لكان هذا الاطلاق كان حقيقة فيه لان الظاهر من الاستعمال
الحقيقة وعندنا هو حقيقة في القول فقط لان العبارات انما وضعت دلالات
على المعاني المقصودة ليقع العلم لغيره بما في ضميره ولا تقصر العبارات عن
المقاصد والمعاني لان المهملات اكثر من المستعملات

او اوجبت ان تفعل كذا صح

ولانه ح يختل الغرض المطلوب من وضع الكلام وهو ابانة المراد ولا يتحقق انتفاء القصور
الا بعد ان يكون لكل مقصود عبارة ثم ساير مقاصد الفعل كالماضي والحال والاستقبال
مختصة بعبارة وضعت لها والمراد بالامر من اعظم المقاصد لحصول الابتلاء به فاختصاصه
بالعبارة احق من غيره فاذا ثبت اصل الموضوع كان حقيقة له فيكون لازمة على معنى
انه لا يوجد هذا المعنى بدون هذه الصيغة الا ترى ان الاسد لما كان موضوعا لهيكل
مخصوص لا يوجد الهيكل المخصوص بدون اسم الاسد الا اذا دل دليل على ان المراد بالامر
غير مراد بهذه الصيغة واذا ثبت الحقيقة له فلا يكون حقيقة في الفعل دفعا للاشتراك
ولانه لو كان حقيقة في الفعل لصح ان يقال للقايم آمر ولان ما كان حقيقة لشيء لا يصح نفيه عنه
بحال كالاب لا ينتفي عنه هذا الاسم بحال والمجاز يصح نفيه كالجد يسمى ابا ويصح نفيه ثم ههنا
لا يصح نفي اسم الامر عن القول المخصوص ويصح عن الفعل فدل ان الاستعمال فيه مجاز وقوله
للمنع عن الوصال وخلع النعال اي لما واصل وواصل اصحابه انكر عليهم الموافقة في
وصال الصوم فقال عليه السلام اني لست كاحدكم اني ابيت عند ربي يطعمني ويسقيني ولما
خلع نعله في الصلوة وخلع الناس نعالهم قال منكرا عليهم بعدما فرغ ما لكم خلعتم نعالكم
ولو كان الفعل موجبا لصار كانه امر بالوصال وخلع النعال ثم انكر عليهم الوصال والخلع
وذلك باطل والوجوب استفيد بقوله عليه السلام صلوا لا بالفعل اذ لو ثبت وجوب الاتباع لخلا
هذا اللفظ عن الفايدة وسمي الفعل به مجازا لان الامر سبب الفعل واطلاق اسم السبب
على المسبب جايز ولا ننكر تسميته مجازا او لفرق بين الجمعين فقيل في جمع الامر بمعنى القول
اوامر وفي جمعه بمعنى الفعل امور وهو امارة الحقيقة في كل واحد قلت لا نسلم انه امارة
الحقيقة

فان قلت صح

فصل في موجب الامر وموجبه الوجوب لا الندب ولا الاباحة والتوقف

سواء كان بعد الحظر او قبله لانتفاء الخيرة عن المامور بالامر بالنص واستحقاق الوعيد
لتاركه وكذا دلالة الاجماع والمعقول يدلان عليه واذا اريد به الندب او الاباحة فقيل
انه حقيقة لانه بعضه وقيل لا لانه جاز اصله الكلام في هذا الفصل في اربعة
مواضع احدها في خصوص المراد بهذه الصيغة فقال الجمهور لما ثبت خصوص الصيغة
ثبت خصوص المراد وقال بعض الناس معناه مجمل في حق الحكم فيتوقف حتى يتبين
المراد بالدليل لان هذه الصيغة استعملت لمعان مختلفة للايجاب والندب والاباحة
والتقريع والتوبيخ والسؤال والافحام والتكوين والارشاد وهو لمنافع الدنيا والادب
والندب لثواب الآخرة والتسوية والاهانة والتعجب والاخبار والاحتقار ...

او كقوله تعالى اقيموا الصلوة فكاتبوهم فاصطادوا واستفزز اى ازعج اى المعاصى بصوتك
اى بدعائك وهذا على سبيل الاستبعاد عن ان يملك او يقدر عليهم بقوله تعالى ان عبادى
ليس لك عليهم سلطان ومن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر ربنا تقبل منا فأت بها من المغرب
كن فيكون واشهدوا اذا تبايعتم اصبروا او لا تصبروا ذق انك انت العزيز الكريم اسمع بهم
وابصر فليضحكوا قليلا كلوا واشربوا هل انتم منتهون تمتعوا او للتمنى كقوله الا ايها الليل الطويل
الا انجلي بصبح وما الاصباح منك بامثل فاذا اختلفت وجوه الاستعمال صار
مجازا فى حق الحكم والا تعطل شئ منها الا بدليل وبيانه ان العبارات كما لا تقصر واعى
المعانى فكذا كل عبارة تكون لمعنى خاص باعتبار اصل الوضع والاشتراك
يعارض احتلاط القبيلتين او الابتلاء به او لغفلة من الواضع وصيغة الامر لفظ
خاص من تصاريف الفعل فيكون لمعنى خاص باعتبار اصل الوضع واستعماله لمعنى
آخر بطريق المجاز ومتى وقع التعارض بين الاشتراك والمجاز اولى فالمجاز اولى لانه اغلب
وابلغ والاشتراك يخل بالتفاهم ويحتاج الى قرينتين وثانيهما فى تعيين المراد فقال بعض اصحاب
مالك رحمهم الله موجبه الاباحة لان الامر لطلب وجود المأمور به من المأمور والا وجود له بالاذن
فذلك على انفتاح طريق الاتيان عليه ضرورة وادناه الاباحة وقال اكثر الاشعرية والمعتزلة
حكمه الندب لان الامر لطلب الفعل فلا بد من اثبات ما اترجح به الفعل على الترك وذا قد يكون
بالالزام وقد يكون بالندب وهو ادنى فيثبت لتيقنه وعندنا موجبه الوجوب لان الامر
لما كان لطلب المأمور به فمطلقه ينصرف الى الكامل من الطلب لانه لا قصور فى الصيغة ولا فى
ولاية المتكلم فانه مفترض الطاعة فيملك الالزام والكامل فيما قلنا لانه مطلوب من كل وجه
فاما الطلب على وجه فيه رخصة الترك وهو الندب فهو طلب من وجه دون وجه والموضوع
للشئ محمول على الثابت من كل وجه وفيه رعاية الاحتياط الا ان عند مشايخ العراق
من اصحابنا رحمهم الله حكمه وجوب العمل والاعتقاد قطعا وعند مشايخ سمرقند منهم الشيخ
ابو منصور رحمه الله حكمه الوجوب عملا لا اعتقادا على طريق التعيين بل نعتقد على الابهام
ان ما اراد الله تعالى من الايجاب او الندب حق ولكن نأتى بالفعل لا محالة لان هذه الصيغة
ليست للوجوب بعينها فعينها يوجد بلا وجوب بل عند تجردها عن القرائن واحتمال وجود
القرينة قائم الا ان مجرد الاحتمال غير معتبر عند مشايخ العراق لما تراءى الاشيء المرئى
فى الكرة الثانية يحتمل ان يكون غير ما كان فى الكرة الاولى لجواز ان يذهب به ويخلق غيره مكانه
بلا تفاوت ولا شك انه فى الكرة الثانية عين ما كان فى الكرة الاولى فظهر ان الاحتمال الناشئ
من غير دليل ظاهر باطل والدليل

والدليل على انه للوجوب انتفاء الخيرة عن المأمور بالامر لقوله تعالى وما كان لمؤمن ولا مؤمنة
اذا قضى الله ورسوله امرا ان يكون لهم الخيرة من امرهم والقضاء عبارة عن الحكم
والندب والاباحة لا ينفيان الخيرة واستحقاق الوعيد لتاركه لقوله تعالى فليحذر الذين
يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم الحق الوعيد لتاركه
والوعيد لا يستحق الا بترك الواجب والمراد بالامر امر الرسول عليه السلام فانه بناء على
قوله لا تجعلوا دعاء الرسول بينكم كدعاء بعضكم بعضا ولان تارك المأمور به
عاص وفاسق لقوله تعالى افعصيت امرى لا يعصون الله ما امرهم لا اعصى لك امرا
ففسق عن امر ربه وهما يستحقان الوعيد بالنص ولانه لا يكون عاصيا وفاسقا
بترك الامتثال الا ان يكون موجبه الالزام ولان الفسق اسم لفعل حرام وكذا المعصية
فلو لم يجب الائتمار لم يكن خلافه حراما واما دلالة الاجماع فان من اراد ان يطلب فعلا
من غيره لا يجد لفظا موضوعا لاظهار مراده سوى قوله افعل فدل ان هذه الصيغة
موضوعة لهذا المعنى والدليل المعقول وهو ان تصاريف الافعال وضعت لمعان
على الخصوص فلفظ الماضى موضوع للمضى وكذا لفظ الحال للحال واحتماله الاستقبال
للاستقبال لا يخرج عن موضوعه ثم سائر المعانى التى وضعت لها الالفاظ كانت لازمة
لمطلقها الا ان يقوم الدليل بخلافه فكذا معنى طلب المأمور به لهذه الصيغة يكون حقا
لازما لها على اصل الوضع فان قلت هذا انما يصح ان لو وضعت هذه الصيغة لطلب
المأمور به قلت انه معنى مطلوب وقد مست الحاجة الى التعبير عنه فوجب ان يكون له
صيغة مفردة وتلك الصيغة افعل او غيرها وبطل الثانى اجماعا فتعين الاول والكلام
موجب الامر الائتمار لغة يقال امرته فائتمر كما يقال كسرته فانكسر ومطاوعة فانهدم فهذا
يقتضى ان لا يتحقق الامر بدون الائتمار كما لا يكون الكسر بدون الانكسار الا ان الوجود
لو اتصل بالامر لسقط الابتلاء عن المأمور والمأمور عندنا ضرب من الاختيار وان
كان ضروريا لانه خلقه مختارا فكان مجبولا عليه وليس له اختيار كلى فذا من خواص الالوهية
ولكن له الاختيار بقدر ما ينتفى به الجبر ويستحق الثواب بالاقدام على الائتمار فتراخى
الوجود الى حين اختياره تفاديا عن الجبر وبقى الوجوب المفضى الى الوجود حكما له قضاء
لحق اللفظ بالقدر الممكن الا يرى انه لما انبأنا الله تعالى عما لا اختيار له انبأنا عن الايتمار
مقرونا به فقال كن فيكون فلو لم يكن الوجود مقصودا بالامر لما استقام ان يكون مجازا
عن سرعة الايجاد كما ذهب اليه الشيخ ابو منصور والقاضى ابو زيد رحمهما الله والمعنى

ان ما قضى من الامور واراد كونه يتكون من غير توقف لا ان ثمة قولا ثم كن للمعدوم له
يؤمر او تمثيل لاستقام قرينة للايجاد كما هو مذهب الفقهاء فعندهم هو مجاز التكوين
وخطاب كن من غير تشبيه كما زعمت الكرامية بان كلامه حادث في ذاته وان تعطيل
اذ المتصف بالتكلم من قام الكلام بذاته وتمدح سبحانه ان يقول في الايجاد كن
فنؤمن به كما نطق به النص وما هو كائن في علمه بالموجود فصح الخطاب وفائدته
اظهار العظمة واعلام الملائكة بذلك الفعل وقال ومن اياته ان تقوم السماء
والارض بامره فجعل القيام موجب الامر لانه كما يقال امرته فائتمر فيما لا اختيار له
وهو دليل على حقيقة الوجود مقصودا بالامر فان قلت الائتمار ليس بموجب للامر
لانه كما يقال امرته فائتمر يقال امرته فعصى وليس العصيان موجبا للامر قلت انما يقال
امرته فعصى لما ان الائتمار تراخى الى حين اختياره وجاز ان لا يختار الائتمار
وتمسكوا بقوله صلى الله عليه وسلم لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك عند
كل وضوء على انه للوجوب فان لولا لانتفاء الشيء لوجود غيره فيلزم انتفاء الامر لوجود
المشقة لكن السواك مندوب فيلزم ان لا يكون المندوب مامورا وتحولوا بتم لانه عليه السلام
اراد في الوجوب لقرينة المشقة وقال الواقفية يفضي الى التوقف في النهي ايضا
للاحتمال لانه يحتمل الحظر والكراهة والشفقة كالنهي عن اتخاذ الدواب كراسي وعن المشي
في نعل واحد فيتحد موجبهما وهو باطل اذ حكم احد الضدين حكم الضد الاخر وما اعتبروه
الواقفية من الاحتمال يبطل الحقائق كلها فما من حقيقة الا وتحتمل المجاز وما ذكروا
من الاحتمال نعتبره في ان لا نجعله محكما بمجرد الصيغة لا في ان لا نثبت موجبه اصلا
وقال بعض اصحاب الشافعي ان الامر بعد الحظر وقبله سواء فيكون للايجاب وقال بعض
الشافعية انه للاباحة قلنا ان مقتضى هذه الصيغة الالزام لما مر ولم يعارض
صيغة الامر بعد الحظر وقبله فلا تعارض حكمه والاباحة فيما ذكروا الاجماع اولا
الاصطياد شرع لنا لا علينا وما شرع لنا لا يصلح ان يجب علينا على ان الامر
بعد الحظر كما ورد للاباحة ورد للوجوب فان الامر بقتل المشركين بعد حرام القتل الاشهر الحرم
او بعقد الذمة بارتكاب موجب للقتل كالردة وقطع الطريق والزنا والقتل
بغير حق للوجوب وان ورد بعد الحظر فتعارضا فسلم المقتضي للوجوب
واما بعضها انه اذا اريد بالامر الاباحة او الندب فقيل انه حقيقة لانه
بعضه لان بالايجاب هذا وزيادة فكان قاصرا لا مغايرا وقال الكرخي
والجصاص انه مجاز لانه لا يكون نفي ما هو حقيقة ولو قال امرني الله تعالى
بصلوة الضحى كان صادقا قلنا انه مجاز
لانه جاز اصله وتعداه وما ذكر انه
بعضه قلنا فاطلاق اسم الكل على
البعض مجاز والله اعلم

كما زعمت المعتزلة بعدهم انما صار متكلما بخلق الله هذه الحروف في اللوح وهو تعطيل صح

يخالف صح

بعد الحظر كقوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا ولانه لازالة الحظر ليس ضرورية الاباحة صح

سبب صح

يثبت صح

فصل في موجب الامر في حكم التكرار

الصحيح ان الامر بالفعل لا يقتضي التكرار
ولا يحتمله سواء كان معلقا بشرط او مخصوصا بوصف او لم يكن ولكنه يقع على اقل
جنسه ويحتمل كله بدليله وقال بعض مشايخنا يحتمله بوجه ولا يحتمله الا ان يكون معلقا
بشرط كقوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا او مخصوصا بوصف كقوله تعالى الزانية والزاني
فاجلدوا والسارق والسارقة فاقطعوا اقم الصلوة لدلوك الشمس فانها تتكرر
ما قيدت به وقال الشافعي رحمه الله لا يوجب التكرار لكن يحتمله وقال بعضهم
مطلقه يوجب العموم والتكرار الا بدليل وهو محكي عن المزني حتى اذا قال لامراته طلقي
نفسك يملك ان تطلق نفسها واحدة وثنتين وثلاثا جملة او متفرقة عند بعضهم
وعند الشافعي رحمه الله يحتمل الثلاث والمثنى حتى ان الزوج اذا نوى الثلاث
والمثنى يقع وعندنا يقع على الواحدة الا ان ينوي الثلاث ولا تعمل نية الثنتين الا
ان تكون المراة امة احتجوا بحديث الاقرع حيث سال رسول الله صلى الله عليه وسلم
عن الحج افي كل عام ام مرة قال مرة ولو قلت في كل عام لوجب ولو وجبت ثم تركتموه
لضللتم فلولم يكن صيغة الامر حجة فهم الاقرع موجبا للتكرار لما اشكل عليه وقد
كان من اهل اللسان ولولم يكن محتملا لانكر صلى الله عليه وسلم سواله بما ليس من محتملات
اللفظ فحيث اشتغل ببيان معنى رفع الحرج في الاكتفاء بمرة دل ان موجبه التكرار ولان
صيغة الامر مختصرة من طلب الفعل بالمصدر فقوله طلق اي اوقع الطلاق والمختصر
كالمطول واسم الفعل عام فوجب القول بعمومه كسائر الفاظ العموم والتكرار من ضرورات
العموم غير ان الشافعي رحمه الله يقول المصدر نكرة لا تثبت ضرورة وبالمنكر يحصل
الغرض والنكرة في الاثبات توجب الخصوص على احتمال العموم ولانه فرق بين كل وادخل
الا في الخبرية والامرية باجماع اهل اللغة ومن قال دخل زيد الدار لم يقتض التكرار وكذا
انه دخلها ام لا لانه الموجب بما هو المتيقن دون المحتمل وهذا خلاف النهي فالنكرة في موضع النفي
تعم ولنا ان لفظ الامر مختصر من طلب الفعل بالمصدر الذي هو فرد ومعنى التوحد
مراعى في الفاظ الوحدان وذا في الفرد الحقيقي او الاعتباري وهو الجنس والمثنى يعزى
منها لانه عدد محض وبين الفرد والعدد تناف فكما لا يحتمل العدد الفرد فكذا عكسه وهذا
لان الثابت بطلب الفعل والتكرار امر خارج صفة للفعل ولا دلالة للموصوف على الصفة
ولهذا صحت نية الثلث لانه جنس طلاقها فصار من حيث الجنس واحدا وان كان له
امراة حقيقة لا يزيد كذا اذا عددت الاجناس كان هذا باعتبار جنسا واحدا فاذا قال تزوج
التصرفات المملوكة من النكاح والطلاق كذا وكذا

فكذا ادخل يكون لطلب الدخول على احتمال ان يكون المراد به مرارا صح

كما لك تقول ان نعم الله تعالى هى الطعام والماء وكذا وكذا فوقوع هذا الاسم على الثلاث
باعتبار انه واحد لكن الواحد فرد حقيقة وحكما فكان احق بالاسم الفرد عند الاطلاق
من الثلاث والثلاث فرد حكما فكان محتملا فصار الاسم عند النية وما بينهما وهو الثنتان
عدد محض ليس بفرد حقيقة حتى يكون موجبا ولا حكما حتى يكون محتملا الا ان يكون المرأة
امة لان ملك كل طلاقها فالثنتان فى حق الامة كالثلاث فى حق الحرة وعلى هذا ساير
اسماء الاجناس اذا كان فردا صيغة كمن حلف لا يشرب ماء او الماء فانه يقع على الاقل
ويحتمل الكل حتى يقع على القطرة عند الاطلاق ولو نوى جميع المياه يصدق فاما لو نوى قدر
الاقدار المتخلله من الجنس كما لو نوى كوزا او كوزين او قدحا او قدحين لا تعمل نيته لخلو
المنوى عن صفة الفردية حقيقة او حكما ومثله لا آكل طعاما ونحوه او دلالة كمن حلف
لا اتزوج النساء ولا اشترى العبيد ولا اكلم بنى آدم ولا اشترى الثياب فانه يقع على
الاقل ويحتمل الكل لان هذا الجمع صار مجازا عن اسم الجنس لانا اذا بقيناه جمعا لغا معنى
التعريف المستفاد بالالف واللام او الاضافة واذا جعلناه جنسا كان العمل بهما اولى
من الغائهما وقد قال الله تعالى لا يحل لك النساء من بعد فدل انه لا يختص بالجمع فيما يتكرر
من العبادات كالصلوة والصوم ونحوهما فباسبابها لا بالامر وهذا لان كل
صلوة تتكرر بتكرر وقتها الذى جعل سببا لها وكذا الصوم يتكرر بتكرر وقته الذى جعل
سببا له وهو شهر رمضان وكذا فى العقوبات ولو كان التكرار باعتبار الامر لاستغرق
الاوقات بحيث لا يخلو وقت عن وجود المأمور به اذ ليس فى اللفظ اشعار بوقت معين
وليس بعض الاوقات بالتعيين اولى من البعض وهو باطل بالاجماع وانما اشكل على الاقوام
لانه من الجائز ان يكون سبب الحج يتكرر وهو وقته كالصلوة ومن الجائز ان يكون سببه لا يتكرر
وهو البيت فبين النبى عليه السلام بقوله مرة ان السبب هو البيت وقولهم عم الا تصم فيعم
ضم لانها للطلب ممنوع او مردود بانه قياس وبالفرق فان الانتهاء عن الفعل ابدا ممكن
والاشتغال ابدا لا ولا يقال الامر بالشيء نهى عن ضده والنهى يعم فيلزم التكرار لانه ممنوع
وكذا اسم الفاعل يدل على المصدر لغة ولا يحتمل العدد لانه فرد فلا يراد باية السرقة
الا سرقة واحدة لان الكل غير مراد بالاجماع وبالفعل الواحد لا يقطع الا يد واحدة وقد
تعين اليمين بالاجماع والقول بقطع اليسرى بهذه الآية مردود وما قالوا لو صح لصح ان يقال
افعل دائما او لا دائما ولو حمل على التكرار لكان الاول تكرارا والثانى نقضا لا يتم
لانهم يقولون الاول بيان مقرر كقولنا جاءنى زيد نفسه والثانى بيان التعبير كقولك
انت طالق ان دخلت الدار وهو حسبك الامر على ما فسرنا من الموجب وعدم التكرار

يتنوع نوعين احدهما يرجع الى الصفة قائمة بالموجب وهو نوعان اداء وقضاء
وثانيهما يرجع الى الصفة قائمة بغير الموجب وهو نوعان اداء وقضاء موقت وغير موقت

فصل فى حكم الامر

حكم الامر نوعان اداء وهو تسليم نفس الواجب
بالامر وقضاء وهو تسليم مثل الواجب به قال الله تعالى ان الله يأمركم ان تؤدوا الامانات الى
اهلها وهو فى تسليم اعيانها الى اربابها فرد العاصب عين ما غصب اداء ورد المثل بعد هلاك
العين قضاء وقد يدخل النفل فى قسم الاداء عند من جعل الامر حقيقة فى الندب او الاباحة
لانه تسليم عين ما ندب الى تسليمه ولا يدخل فى قسم القضاء او بالعكس فى الصحيح لوجود
تسليم الواجب فيهما قال الله تعالى فاذا قضيت الصلوة فانتشروا فى الارض اى اديت
اذ الجمعة لا تقضى والقضاء لفظ متسع يستعمل بمعنى الاتمام والالزام والاحكام
وهذه المعانى موجودة فى الاداء ويستعمل الاداء فى القضاء مقيدا بقال اديت ما عليه
من الدين فالديون تقضى بامثالها فاداء الدين بنفسه محال فيكون القضاء مرادا مجازا
ففى الاداء معنى الاستقضاء وشدة الرعاية فى الخروج عن العهدة وهو تسليم عين الواجب
فى الثلاث منه الذنب ... وتكلف حيلة واما القضاء فلا ينبئ عن
شدة الرعاية بل ينبئ عن الاحكام قال الشاعر وعليها مسرودتان قضاهما داود او صنع
السوابغ تبع اى احكم صنعتهما وهما غير الاعادة لانها الاتيان بمثل ما فعل اولا مع نقصان فاحش خارج
موصوفه الكمال وهذا لانه اذا وجب على المكلف فعل موصوف بصفة فاداه ناقصا نقصانا فاحشا
يجب اعادته فى وقته والقضاء يجب بالذى وجب به الاداء عند الجمهور وقال العراقيون يجب
بنص مقصود غير الامر الذى به وجب الاداء لان الفائت عبادة فلا يقضى الا بمثل هو عبادة ولا نصير
المثل عبادة الا بالنص وكيف يكون مثلا لها بالقياس وقد ذهب فضل الوقت وهذا لان فى التنصيص
على التوقيت اشعارا بفضيلة الوقت وبتعين القربة فى ذلك الوقت ولهذا لا يكون قربة قبل
وقتها فكذا بعده والضمان يعتمد المماثلة وقد فاتت ولنا ان الله تعالى اوجب القضاء فى الصوم
والصلوة بالنص بالمثل فقال الله تعالى فعدة من ايام اخر وقال عليه السلام من نام عن صلوة او نسيها
فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها والمعقول فان الاداء كان فرضا عليه فى الوقت وليس المقصود
عين الوقت بل معنى العبادات فى كونه عملا بخلاف هوى النفس على وجه التعظيم لله تعالى وهو
لا يختلف باختلاف الاوقات ومعلوم ان المستحق لا يسقط عن المستحق عليه الا باسقاط
من له الحق او بتسليم المستحق ولم يوجد واحد منهما فبقى مضمونا عليه بعد خروج الوقت فاذا
بقى مضمونا وهو قادر على تسليم مثله من عنده لان النفل مشروع له من جنسه امر بصرف
ماله الى ما عليه وله ولاية صرف ماله الى ما عليه كما فى حقوق العباد وسقط فضل الوقت للعجز
لانه لا مثل له عند المفوت فاوجبنا عليه ما قدر عليه وهو اصل الواجب واسقطنا عنه
ما لم يقدر عليه وهو صفة الفضل اذ الوصف تبع الاصل فلا يوجب عدمه عدم الاصل

وهذا لان خروج الوقت قبل الاداء لا يسقط الاداء بعينه بل باعتبار الفوات يتقدر
بقدر ما يتقدر فيه الفوات وهو فضيلة الوقت فلا يبقى ذلك مضمونا عليه الا في حق
الاثم اذا فوته عمدا فاذا عقل هذا اي المنصوص عليه تعدى الحكم الى الواجبات بالنذر الموقت
من الصوم والصلوة والاعتكاف وهذا اشبه بمسائل اصحابنا ولهذا الوفات صلوة
الليل من القوم فيقضونها بالنهار بالجماعة جهر الامام وبالعكس لا يجهر ومن فاتته صلوة في
السفر يقضيها في الحضر ركعتين وبالعكس يقضي اربعا ولهذا قلنا في صلوة فاتت عن
ايام التشريق يقضيها بلا تكبير لان الجهر بالتكبير غير مشروع في غير ايام التشريق فبمضي الوقت
تحقق الفوات فيه فيسقط ولم يسقط ما قدر عليه بهذا العذر وفيما اذا نذر ان يعتكف شهر
رمضان فصام ولم يعتكف انما وجب القضاء بصوم مقصود لعود شرطه الى الكمال الاصلي
لا لان القضاء وجب بسبب آخر اي اذا نذر ان يعتكف شهر رمضان فصامه ولم يعتكف فانه
يقضي اعتكافه ولا يجزيه في الرمضان الثاني ممن قال يجب القضاء بنص آخر قال في هذا وجب القضاء
بالتفويت لا بالنذر اذ لو وجب القضاء به لجاز في الرمضان الثاني الذي هو مثل الاول في
كون الصوم مشروعا فيه مستحقا عليه فدل انه انما لم يجز لان وجوب القضاء بدليل آخر وهو
التفويت والتفويت سبب لوجوب قضاء مطلق عن الوقت اي لا يتعين وقتا دون وقت فصار
كالنذر بالاعتكاف مطلقا بان قال لله علي ان اعتكف شهرا ولو اعتكف في رمضان لم يصح كذا ههنا
ونحن نقول وجب القضاء ههنا بالسبب الذي اوجب الاداء وهو النذر الا ترى انه لا يجب بالفوات
مرة بان مرض او اغمي عليه في الشهر كله والفوات لا يوجب الضمان كالعبد الجاني اذا مات وكمال الزكوة
اذا هلك وبالتفويت اخرى فظهر ان القضاء وجب بما وجب به الاداء لا بالتفويت وانما لم يجز في
الرمضان الثاني لان الاعتكاف الواجب بالنذر مطلقا يقتضي صوما للاعتكاف اثره في وجوب
الصوم لانه شرط الاعتكاف والتزام المشروط يقتضي التزام الشرط كالتزام الصلوة التزام
الوضوء وانما لم يجب الصوم قصدا في نذر اعتكاف رمضان لان الوقت وقت الصوم
فرضا فوجد شرطه فاستغنى عن رعاية شرطه قصدا كما لو دخل وقت الصلوة وهو متوضئ وهذا
لان الشروط يراعى وجودها لا وجودها قصدا فسقط الصوم المقصود بهذا العارض وهو
شرف الوقت وهذا الشرف قد فات بحيث لا يمكن اكتسابه الا بالحيوة الى العام القابل وهو وقت
مديد يستوي فيه الحيوة والممات فلم تثبت القدرة عليه بالشك واذا فات ذلك الشرف بقي الاعتكاف
واجبا عليه مطلقا واذا بقي عليه مطلقا يجب عليه الصوم القصدي لان الموجب له موجود وانما
لم يظهر عليه لمانع فاذا زال المانع بعد الموجب عليه فلم يجز في الرمضان الثاني كما لو نذر ان يعتكف
شهرا وكان هذا احوط الوجهين لانه يحتمل ان لا يقضي كما قال ابو يوسف وزفر رحمهما الله اذ فات
شرف الوقت وبقي الاعتكاف بغير صوم وذا غير مشروع فبطل نذره ويحتمل ان يقضي لان بفوات
التبع لا يبطل الاصل فالقضاء احوط الوجهين لان ما ثبت بشرف الوقت من الزيادة وفضل هو
هذا الصوم على غيره ففي الحديث من فاته صوم يوم من رمضان لم يقضه صيام الدهر كله
احتمل السقوط حتى لو لم يصم ولم يعتكف فقضى خارج رمضان مع الصوم يجوز اجماعا فالقضاء
والرخصة الواقعة بالشرف وهو عدم وجوب الصوم بالاعتكاف

لان يحتمل السقوط والعود الى الكمال وهو وجوب الصوم القصدي لم يحل فلما هذا النقصان يعود
الى الكمال والاول كامل يعود الى النقصان فاذا عاد الى الكمال لم يتأد في الرمضان الثاني ولان الاداء
في العبادات في الامر الموقت يكون في الوقت وفي غير الموقت في العمر اذ جميع العمر فيه بمنزلة الوقت
فيما هو موقت والاداء ثلاثة انواع كامل وقاصر واداء يشبه القضاء فالكامل ما يؤديه الانسان
بوصفه كما شرع كالصلوة بجماعة والقاصر ما يتمكن النقصان في صفته كالاداء فهو مامور بالاداء
بالجماعة ولهذا لا يجب الجهر على المنفرد ويجب على من يصلي بجماعة واكتساب الواجب يستجلب
للثواب والمنفرد لا يتمكن منه لانه ان لم يجهر فظاهر وان جهر فكذلك لانه لم يات بالواجب فلم يحرز
ثوابه واداء المسبوق قاصر لانه منفرد حتى يقرأ ويسجد للسهو ومن اقتدى بالامام من اول الصلوة
واداها معه فهو مؤد اداء محضا ومن اقتدى بالامام في اول الصلوة ثم نام خلفه حتى فرغ الامام
او سبقه الحدث فذهب وتوضأ ثم جاء بعد فراغ الامام فهو مؤد لاداء يشبه القضاء لانه باعتبار
الوقت مؤد وباعتبار انه يتدارك ما فاته مع الامام يشبه قاضيا ولهذا لا يقرأ ولا يسجد للسهو
ولا يتغير فرضه بنية الاقامة في هذه الحالة الا ان يتكلم او لم يفرغ الامام بعد حينئذ يصلي اربعا
والاصل ان المثل بطريق القضاء انما يجب بما وجب به الاداء فما لم يتغير الاصل لم يتغير المثل فقبل
فراغ الامام نية الاقامة تغير الفرض في حق الاصل وهو الامام فتغير في حق من يقضي ذلك وبعد
الفراغ نية الاقامة لا تغير الفرض في حق الاصل فكذا في حق من يقضي ذلك الا ان يتكلم فحينئذ بطل
معنى القضاء وعاد الامر الى الاداء فتغير بالمغير لقيام الوقت ولو كان هذا الرجل مسبوقا فاصلى
اربعا سواء فرغ الامام او لا تكلم او لا لانه مؤد اداء قاصرا فنية الاقامة قد اعترضت على الاداء
فتغيره ويسمى قاضيا في قوله عليه السلام وما فاتكم فاقضوا مجازا لما في فعله من اسقاط الواجب وهذه
الاقسام تدخل في حقوق العباد ايضا فرد عين المغصوب والمبيع على الوجه الذي ورد عليه الغصب والبيع
اداء كامل ومثله تسليم المسلم فيه وبدل الصرف اذ الاستبدال فيهما حرام شرعا فجعل كان المقبوض عين
ما تناوله العقد حكما وان كان غيره حقيقة اذ العقد تناول الدين والمقبوض عين والقاصر رد المغصوب
مشغولا بجناية كانت عند الغاصب لانه اداه على غير الوصف الذي وجب عليه اداؤه فلوجود اصل
الاداء اذا هلك في يد المالك قبل الدفع الى ولي الجناية برئ الغاصب من الضمان وللقصور في الصفة اذا
دفع الى ولي الجناية يرجع المالك على الغاصب بقيمته كان الرد لم يوجد وتسليم المبيع مشغولا بالجناية
او بالدين بان يستهلك مال انسان او بالمرض لانه سلمه على غير الوصف الذي هو مقتضى العقد حتى
اذا هلك في ذلك الوجه بان قتل بسبب تلك الجناية او بيع في الدين بطل التسليم عند ابي حنيفة رحمه الله
فيرجع بجميع الثمن لان الاداء كان قاصرا فاذا هلك بسبب مضاف الى ما به صار الاداء قاصرا جعل
كان الاداء لم يوجد وعندهما هذا تسليم كامل لان العيب لا يمنع تمام التسليم وهو عيب عندهما فيرجع
بالنقصان واداء الزيوف في الدين لانه دون حقه في الصفة ولهذا قال ابو حنيفة ومحمد رحمهما الله
انها اذا هلكت عند القابض ثم علم لم يرجع بشيء لانه اداء باصله لانه من جنس حقه وبطل حقه في الجودة
لانه لا مثل لها صورة ولا معنى وقال ابو يوسف رحمه الله استحسن ان يرد مثل المقبوض
ويطالبه بالجياد احياء لحقه في وصف الجودة قلنا فيه ابطال الاصل المتبوع للوصف التابع ونقيض

حق

كاداء الصلوة منفردا فانه قاصر لنقصان في صفته صح

الانسان لنفسه اذ المقبوض ملك القابض وهو عكس المعقول ونقض للاصول واذا امهر عبد الغير
ثم سلمه بعد الشراء فانه اداء حتى تجبر على القبول ويلزم تسليمه اليها لانه عين حقها وقد
قدر على الاصل قبل حصول المقصود بالخلف فبطل حكمه شبهة بالقضاء لانه مملوكه
قبل التسليم حتى ينفذ اعتاقه دون اعتاقها ولو كان اباها لا يعتق عليها لانه في معنى المثل
اذ تبدل الملك يوجب تبدلا في العين حكما كما في قصة بريرة رضي الله عنها ولو قضى لها بالقيمة ثم ملكه
الزوج لا يعود حقها اليه لتقرر حكم الخلف ويتصل بالاداء اطعام الغاصب المالك الطعام المغصوب
من غير ان يعلمه فانه اداء للعين المستحق بالغصب وتأكد ذلك بالاتلاف فلا يبقى للمالك بعده عليه شيء
والشافعي رحمه الله اباه لان الاداء المستحق مامور به شرعا والموجود منه غرور اذ المرء يرغب في
اكل مال الغير ما لا يرغب في اكل مال نفسه ولو علم انه ملكه لما اكل فلا يجعل ذلك اداء للمامور به نفيا
للغرور ولكن يجعل ذلك استعمالا منه للمالك في التناول فكانه تناوله بنفسه فيتأكد عليه الضمان
وقلنا هذا اداء حقيقة لوصول عين حقه اليه يده ولو كان قاصرا التم بالهلاك فكيف لا يتم وهو
كامل في الاصل والغرور انما وقع لجهل المغصوب منه لا لنقصان في تمكينه فلا يخرج به من ان يكون
فعله اداء لما هو المستحق كما لو اشترى عبدا ثم قال البايع للمشتري اعتق عبدي هذا واشار
الى المبيع فاعتقه المشتري ولا يعلم به انه يجعل قابضا وان كان هو مغرورا بما اخبره البايع به
ولكن ثبت قبضه بالاعتاق وجهل المشتري غير مؤثر في ذلك فيبقى اعتاقه قبضا تاما فكذا هنا
اذ الواجب وضع الطعام بين يديه وتمكينه منه والغرور بناء على جهله فيكون الغرور في غير الاداء
فلا خلل في المامور به ولو في الجهل عذرا فكيف يصلح هذا عذرا في تبديل اقامة الفرض وهو رد العين
الى المالك وهذا لانه حتى ادى فقد اقام الفرض فلو اعتبر جهله يكون تبديلا لاقامة الفرض اللازم
والقضاء ثلاثة انواع ايضا بمثل معقول وبمثل غير معقول وما هو بمعنى الاداء فاما الاول
كقضاء الصوم للصوم والصلوة للصلوة والثاني كالفدية للصوم في حق الشيخ الفاني واحجاج الغير
بالمال لانا لا نعقل المماثلة بين الصوم والفدية لان الاول وصف وهو وسيلة الى الجوع والثاني
عين وهو وسيلة الى الشبع وكذا لا مماثلة بين افعال الحج وهي اعراض وبين الاحجاج وهو بالمال عين لكن
النص جاء بجواز الفدية عن الصوم قال الله تعالى وعلى الذين يطيقونه فدية قال ابن عباس رضي الله عنه
اي يطوقونه فان الصوم واجب باول الآية وهو قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه ولا يجوز
ان يجب على غير المطيق لانه تكليف العاجز فتعين وجوبه على المطيق ووجوبها على غير المطيق
ومثله جائز في موضع الاشكال كقوله تعالى يبين الله لكم ان تضلوا اذ البيان للهداية لا
للاضلال وثبت في الحج ايضا بحديث الخثعمية حيث قالت يا رسول الله ان ابي ادركه الحج
وهو شيخ كبير لا يستمسك على الراحلة افيجزيني ان احج عنه فقال عليه السلام ارأيت لو كان
على ابيك دين فقضيته اكان يقبل منك فقالت نعم فقال النبي عليه السلام فدين الله احق ولهذا
قلنا ان ما لا يعقل مثله يسقط كالنقصان بترك الاعتدال في الصلوة لانه ليس لذلك الوصف منفردا
عن الاصل مثل لا صورة ولا معنى ولهذا قال ابو حنيفة وابو يوسف رحمهما الله فيمن ادى خمسة
زيوفا عن خمسة جياد يجوز ولا يضمن شيئا لان الجودة لا تستقيم اداؤها بمثلها صورة لانها
عرض تستحيل قيامها بذاتها ولا بمثلها قيمة لكونها غير متقومة عند المقابلة بجنسها واوجب
محمد رحمه الله قيمة الجودة احتياطا لان الجودة متقومة

من وجه كما في المريض وغير متقومة من وجه كما قالا فيحتاط في حق الله تعالى
اذ الربوا لا يجري بين العبد وسيده وقالا ان الله تعالى عاملنا معاملة المكاتبين
بدليل الاستقراض في قوله تعالى من ذا الذي يقرض الله قرضا حسنا ولهذا
قلنا ان رمي الجمار لا يقضى والوقوف بعرفة والاضحية كذلك لانه لا مثل
لها في غير تلك الايام ووجوب الدم بترك الرمي وسجود السهو بترك التعديل
لا باعتبار انهما بدلان عن الفايت ويقومان مقامه بل يجبر النقصان
بالنص والثالث كقضاء تكبيرات العيد في الركوع وهذا لان التكبير قد فات
عن موضعه لان موضعه القيام وقد فات ومثل الفايت غير مشروع
له قربة في حالة الركوع ليصرفه اليه على طريق القضاء فينبغي ان يسقط
كما قال ابو يوسف الا انهما قالا الركوع يشبه القيام حقيقة لاستواء
النصف الاسفل من الراكع كما للقائم وبه يفارق القائم القاعد وحكما
لان مدرك الامام في الركوع مدرك لتلك الركعة فباعتبار هذا الشبه لا
يتحقق الفوات فيؤتى بها باعتبار انها اداء لا بدلية تكبير الركوع مدرك
محسوب من تكبيرات العيد وهو موجود في حال لا يتعالى الا في محض القيام
فاذا كانت هذه الحالة محلا لبعض تكبيرات العيد فيجعلها محلا لجميع
تكبيرات عند الحاجة احتياطا اعتبارا للشبهة اذ الاصل الاحتياط في
العبادات ان تجب بالشبهة ولا تسقط بها وكذا السورة اذا فاتت عن
الاولين وجبت في الاخريين لان محل القراءة القيام الذي هو ركن الصلوة
الا انه تعين القراءة في الاوليين بقوله عليه الصلوة والسلام القراءة في الاوليين
قراءة في الاخريين اي تنوب عنها كما يقال لسان الوزير لسان الامير وخبر الواحد
لا يوجب العلم حتى للاخريين شبهة المحلية من هذا الوجه فوجب اداؤها
اعتبارا لهذه الشبهة لا انه قضاء من كل وجه اذ ليس له في الاخريين قراءة السورة
حتى لو كان المتروك فاتحة سقطت لا محالة لانه محل للفاتحة اداء فلو قرأها
قضاء لكان مغيرا لما هو مشروع في صلوته ولا يعصي لانه لا يؤدي الى تكرار
الفاتحة في ركعة واحدة وهو غير مشروع ووجوب الفدية في الصلوة للا
حتياط كالتصدق بالقيمة عند فوات ايام التضحية هذا جواب اشكال
وهو ان الفدية اذا ثبتت بنص غير معقول فلم اوجبتم الفدية في الصلوة
بلا نص قياسا على الصوم يحتمل ان يكون معلولا بعلة العجز فان الصوم
عبادة بدنية مقصودة وهي من الخمس التي بني عليها الاسلام فاذا عجز عن
ادائه جعل الشرع الفدية خلفا عنه نظرا اليه ليتلافى ما فات عنه والصلوة
نظير الصوم صار عبادة بواسطة قهر النفس الامارة بالسوء كي يصير

تدارك

صالحا للخدمة فيكون وسيلة الى الصلوة ويحتمل ان لا يكون معلولا وما لا ندركه لا يلزمنا العمل به فلما احتمل الوجهين امرناه بالفدية احتياطا فلا ان يؤدي ما لتسع علته اولى من ان يترك ما عليه ثم لا نقول ان الفدية عن الصلوة انها جايزة قطعا كما في الصوم بل قال محمد رحمه الله في الزيادات تجزيه ان شاء الله تعالى وكذا قال في اداء الوارث عن المورث بغير امره تجزيه في الصوم ان شاء الله وهذا كالتصدق بالقيمة او بالعين عند فوات ايام التضحية فان التضحية ثبتت بالنص على خلاف القياس اذ لا نعقل وجه القربة في الاراقة وكان ينبغي ان تسقط بعد فوات وقتها الا الى خلف ولكنا نقول جاز ان يكون التصدق بها او بقيمتها اصلا لان شكر كل نعمة انما يجب بجنسه كشكر نعمة اللسان باللسان وشكر سلامة الاعضاء بالخدمة وشكر المال بدفع بعضه الى الفقراء وهذه عبادة مالية حتى يشترط لها الغنى كما في الزكوة وصدقة الفطر فينبغي ان يكون كذلك الا ان الشرع نقل من الاصل الى التضحية في ايام النحر وهو نقصان حق المالية باراقة الدم عند محمد رحمه الله وتفويت للمالية عند ابي يوسف رحمه الله حتى اذا ضحى الموهوب له لم يرجع الواهب عند ابي يوسف وعند محمد رحمهما الله يرجع تطييبا للحم حتى لا يتسخ في ضمن اقامة القربة وتحقيقا لمعنى الضيافة فالناس اضياف الله تعالى بلحوم الاضاحي في هذه الايام ولهذا كره الصوم فيها لما فيه من الاعراض عن الضيافة وكره الاكل قبل الصلوة كراهية الاضياف لان بينا ولو من غير طعام الضيافة والله تعالى الكريم ان يكون ضيافته باطيب الطيب وازكاه فيعقل معنى القربة من التصدق في الاراقة لسقي اللحم ظاهر الكلام هذا احتمل ان يكون التضحية اصلا ابتلاء من الله تعالى ولله تعالى ان يبتلي عباده بما شاء فلم نعتبر هذا الموهوم وهو كون التصدق اصلا في مقابلة المنصوص المتيقن وهو التضحية في ايام النحر فاذا فات المتيقن لفوات وقته عملنا بالموهوم مع الاحتمال احتياطا في باب العبادات والزمناه التصدق اعتبارا لهذا الاحتمال لا ليقوم ذلك مقام الاراقة والدليل على انه كان بهذا الطريق وليس بمثل للاضحية انه اذا جاء العام القابل لم ينتقل الحكم الى التضحية وهو قادر على تسليم المثل لكون التضحية مشروعة حقا له ولو كانت القيمة خلفا لعاد الحكم الى الاصل عند القدرة عليه كما اذا قدر على الصوم يبطل حكم الفدية ولكنه لما ثبت اصلا من الوجه الذي ذكرنا ووقع الحكم لم يبطل بالشك **قوله** ومنها ضمان المغصوب بالمثل وهو السابق او بالقيمة وضمان النفس والاطراف بالمال واداء القيمة فيما اذا تزوج على عبد بغير عينه وهذا بيان انواع القضاء في حقوق العباد اما القضاء بمثل معقول فنوعان كامل وهو المثل صورة ومعنى

وهو الاصل في ضمان العدوان والقروض تحقيقا للجبر حتى كان بمنزلة الاصل من كل وجه اذ هو المالك في الصورة والمعنى والمقصود جبر حقه فيراعى فيهما ما امكن وكان سابقا على المثل معنى لا صورة واما اورد القرض في القضاء واداء الدين لان الاداء ان رد عين ما قبض ممكن هنا فكان رد مثله قضاء وان جعل اعارة حكما وهذا لا يتصور في الدين او قاصر وهو القيمة فيما له مثل كالرطب اذا انقطع مثله وفيما لا مثل له كالحيوان لسقوط اعتبار المثل صورة للعجز عن القضاء به فيعتبر المثل معنى واما القضاء بمثل غير المعقول اي غير مدرك بالعقل اذ العقل يقصر عن دركه لا ان يكون مخالفا للعقل فالعقل حجة كالنقل ولا يتناقض حجج الحكيم فمثل ضمان النفس والاطراف بالمال في حالة الخطاء فانه ثابت بالنص من غير ان يعقل فيه المعنى لان الآدمي مالك مبتذل لما سواه والمال مملوك مبتذل فلا يتماثلان اذ المالكية سمة القدرة والمملوكية سمة العجز ولان الآدمي مفضل على كثير ممن خلق بدون صفة الاسلام ومعها على جميع البرية فقد سئل النبي عليه السلام ان البشر افضل ام الملائكة فقال البشر وقرأ قوله تعالى ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات اولئك هم خير البرية فانى يكون المال المبتذل مماثلا للآدمي الفاضل وانما وجب المال بالنص بخلاف القياس صيانة للدم عن الهدر ولهذا لم يشرع المال عند احتمال القود لانه مثل الاول صورة ومعنى فلا تزاحمه ما لا يماثله بوجه والمطلوب الاحياء والاحياء في القصاص لا في المال واما القضاء الذي في معنى الاداء فتسليم القيمة فيما اذا تزوج امرأة على عبد بغير عينه حتى تجبر على القبول كما لو اتاها بالمسمى وهذا لان المسمى معلوم الجنس مجهول الوصف والعلم يثبت القدرة على التسليم والجهل يثبت العجز عنه فباعتبار كونه مجهول الوصف يتعذر عليها المطالبة بعين المسمى فيكون القيمة قضاء ولما كان المسمى لا يمكن اداؤه الا بتعيينه ولا تعيين الا بالتقويم صارت القيمة اصلا من هذا الوجه فصارت مزاحمة للمسمى فتجبر على القبول بخلاف العبد المعين لانه معلوم بدون التقويم فكانت قيمته قضاء محضا فلا تجبر على القبول اذا اتاها بها الا عند تحقق العجز عن تسليم المسمى وعن هذا قال ابو حنيفة رحمه الله في القطع ثم القتل عمدا قبل البرء للولي ان يفعلهما اعتبارا للمثل الكامل سابقا على القاصر لان القطع ثم القتل مثل الاول صورة ومعنى والقتل بدون القطع مثل معنى وقالا يقتله ولا يقطعه لان القتل في القطع ثم القتل عمدا للولي فعلهما وحال القاتل في الاول بعد القطع قبل البرء لتحقيق موجب القطع وكان القتل من الولي مثلا كاملا لان مآل الجناية الى القتل وقال ابو حنيفة رحمه الله هذا اعتبار المعنى فاما من حيث الصورة فالمماثلة تحصل بالقطع ثم بالقتل والقتل بعد القطع قد يكون محققا لموجبه لجواز ان يسري الى القتل ويكون مقصوده القتل وهذا ابو حنيفة لا يقتل ولا يقطع وقد يكون ماحيا اثره حتى اذا كان القاتل غير القاطع يجب القصاص في النفس على الثاني خاصة وهذا يوجب ان يقطع ويقتل لانه كانه برئ من القطع ثم وجد القتل والمماثلة مرعية في ضمان العدوان فخيرناه بين القطع والقتل

فصاص

التضحية

وبين القتل فحسب ولا نضمن المثلي بالقيمة اذا انقطع المثل الا يوم الخصومة عند ابي حنيفة رحمه الله
لان المثل القاصر لم يشرع مع احتمال الاصل والاصل موهوم بان يتربص حتى
ياتي اوانه وانما ينقطع بالخصومة عند القاضي وقد شرحت مذهبهما في الكافي
وقلنا جميعا المنافع لا تضمن بالاتلاف بطريق التعدي لان ضمان العدوان
مقدر بالمثل بالنص والاجماع والمعقول وبعوانه ضمان جبر فيقتضي جبرا فائتا
بازائه لا عليه اذ لا يكون في الزائد فلا جبر ضرورة والمنافع لا تضمن بمثلها من المنافع
بالاجماع فان الحجر اغبنيته على تقطيع واحد و تزوج باجرة واحدة لا تضمن منفعة
احدى الحجر بالاخرى مع وجود المماثلة صورة ومعنى ولان لا تضمن بالعين
ولا مماثلة بين العين والمنفعة صورة ومعنى اولى اما الصورة فظاهر
واما المعنى فلان المنافع اعراض لا تبقى وتقوم بالغير والعين تبقى
وتقوم بنفسه وليس لها لا تبقى صفة التقوم لان المالية لا تسبق الوجود
اذ المال غير الادمي خلق لمصلحة الادمي ويجري فيه الشح والضنة وبعد
الوجود التقوم لا يسبق الاحراز لان ما ليس بمحرز غير متقوم كالصيد والحشيش
والماء والمنافع لا تبقى لتحرز فلا تكون متقومة بحال وما ليس بمتقوم لا يماثل
المتقوم الا ترى ان العين لا تضمن بالمنفعة بطريق العدوان فدل انه لا مماثلة
بينهما فان قلت هي تقبل ورود العقد عليها وهو آية المالية والتقوم لان ما ليس
بمال لا يصير مالا بورود العقد عليه كالميتة والدم قلت جواز العقد بناء على
قيام العين مقام المنفعة بطريق الخلافة للحاجة ولهذا لو قال آجرتك منافع
هذه الدار شهرا بكذا لم يجز فعلم ان العقد يرد على العين ثم ينتقل الى المنفعة
على حسب حدوث المنفعة شيئا فشيئا فان قلت ثبت جواز العقد
على خلاف القياس قضاء للحوائج فكان ثابتا ضرورة والضرورة في الجواز لا في
اثبات التقوم لها اذ الاستبدال صحيح بلا تقوم فان الخلع صحيح بمال
متقوم ولا تقوم للبضع عند الخروج وكذا اخذ العوض عن الدم صحيح ولا
لم يكن الدم مالا فعرفنا ان الاستبدال صحيح من غير التقوم وقد تقومت المنافع
في العقود فعلم انها كانت متقومة بذواتها قبل ورود العقد عليها
قلت ذلك ثابت بخلاف القياس عند التراضي لما مر ان التقوم بلا احراز
غير معقول والمنافع لا تقبل الاحراز وانا قلنا انها تقومت في العقد
لان الله تعالى ما شرع ابتغاء النكاح الا بالمال المتقوم حيث قال ان تبتغوا
باموالكم وانا قلنا اضاف الابتغاء بواسطة الاحراز وشرع الابتغاء بالمنافع
بقوله تعالى على ان تأجرني ثماني حجج فدل انها تقومت عند التراضي بخلاف
القياس فلا يقاس عليه ضمان العدوان ولان للرضا اثرا في ايجاب الاموال
الاصول حتى يجب المال بالشرط مقابلا بغير مال كما في الخلع والصلح

عن دم العمد والفضولي فيصح بيع عبد قيمته الف بالوف والفاضل على الالف وجب
بالشرط عند الرضا بدون ان يقابله شيء وفي ضمان العدوان لم يثبت شيء من ذلك بحال فلم
يستقم القياس لانه لا يقوم الا بوصف يقع به الفرق بين الفرع والاصل وكل قياس هذا
شانه فهو باطل كما قال بعض اصحاب الشافعي رحمه الله في مسئلة الذكر انه جزء من الفرج
فكان حدثا كما لو مسه وهو يبول والقصاص لا يضمن بقتل القاتل اي لو قتل
من عليه القصاص انسان آخر لا يضمن لمن له القصاص شيئا عندنا لا القود ولا الدية
وعند الشافعي يضمن الدية وكذا لو شهد شاهدان على ولي القصاص انه عفى عن القصاص
ثم رجعا بعد القضاء لم يضمنا الدية والقصاص عندنا وعنده يضمنان الدية
لان القصاص ليس بمتقوم فلا يماثله المال المتقوم لا صورة ولا معنى وانما شرعت الدية
صيانة للدم عن الهدر والعفو مندوب اليه فجاز ان يهدر القصاص بل هو حسن
هنا لوجود الدليل عليه وهو شهادتهم عليه ورجوعهم محتمل وملك النكاح لا يضمن
بالشهادة بالطلاق بعد الدخول اي شهود الطلاق بعد الدخول اذا رجعوا لم يضمنوا
القاتل للزوج شيئا عندنا وعند الشافعي رحمه الله يضمنون مهر المثل وكذا ان قتل المنكوحة رجل لم يضمن
شيئا للزوج عندنا وعنده يضمن مهر المثل وكذا ان ارتدت بعد الدخول لم تضمن
للزوج عندنا وعنده للزوج مهر المثل عليها لان ذلك ليس بمال متقوم فلا يماثله المال
المتقوم فان قلت لو لم يكن ملك النكاح مالا متقوما لما وجب المال في مقابلته عند العقد
قلت انما تقوم بالمال البضع تعظيما لخطره فاما ملك النكاح فلا خطر له حتى صح ازالة
هذا الملك بالطلاق بغير شهود وولي وعوض ولهذا لم يتقوم البضع عند الخروج من ملك
الزوج وان كان يتقوم عند الدخول في ملكه لان معنى الخطر للتملك لا للملك الوارد عليه
وقت التملك وقت الاستيلاء على المحل ابتداء فجعل متقوما اظهارا
لخطره واما وقت الزوال فهو اطلاق المحل وازالة الاستيلاء عنه فلا يظهر حكم
التقوم فيه فان قلت شهود الطلاق قبل الدخول اذا رجعوا يضمنون نصف
المهر للزوج قلت هم لا يضمنون شيئا من قيمة ما اتلفوا وهو البضع فانه
مهر المثل وقد وافقنا الشافعي رحمه الله في هذا فانه لا يوجب قيمة البضع وهو
مهر المثل وانما يوجب نصف المسمى ولكن سقوط المطالبة بتسليم البضع قبل الدخول
بها مسقط للمطالبة بالمسمى اذا لم يكن ذلك بسبب مضاف الى الزوج بان ارتدت
او قبلت ابن زوجها فهم بالاضافة الى الزوج بشهادتهم على الطلاق كانهم فوتوا عليه
يده على ذلك النصف بعد فوات تسليم البضع وكانهم غصبوا حقه لان الغصب
ازالة اليد المحقة باثبات اليد المبطلة وقد وجد اثبات يدها على ذلك النصف
وازالة يده عنه

فصل في بيان صفة الحسن للمأمور به وغيره

ولا بد للمأمور به من صفة الحسن اذ الآمر حكيم والحكيم لا يأمر بشيء الا لحسنه فلا ينهى
عن الشيء الا لقبحه قال الله تعالى ان الله يأمر بالعدل والاحسان الآية وقال ان الله
لا يأمر بالفحشاء ولان الامر لبيان ان المأمور به مما ينبغي ان يوجد والقبيح اسم
لما ينبغي ان يعدم فاستحال ان يؤمر به وانما عرف ذلك بكونه مأمورا به لا بالعقل

نفسه لان العقل بنفسه غير موجب عندنا وهو اما ان يكون حسنا لنفسه وهو اما ان لا يقبل
السقوط او يقبله او يكون ملحقا بهذا القسم لكنه مشابه لما حسن لمعنى في غيره كالتصدق
والصلوة والزكوة فهذه ثلاثة انواع اما النوع الاول فالتصديق في الايمان فهو لا يحتمل
السقوط بحال ومتى بدله بضده كان كفرا باي وجه بدله واما النوع الثاني فالاقرار فهو
حسن لمعنى في نفسه وهو يحتمل السقوط في بعض الاحوال ومتى احتمل الاقرار السقوط احتمل
الحسن السقوط ايضا بخلاف التصديق فانه لا يقبل السقوط فلا يسقط الحسن ايضا ومعنى
قبول السقوط انه لا يجب عليه الاقرار حتى اذا بدله بضده بعذر الاكراه لم يكن كفرا اذا كان
مطمئن القلب بالايمان وهذا لان اللسان ليس معدن التصديق ولكن يعود دليلا على التصديق
وجودا وعدما فاذا ابدله بغيره في وقت يتمكن من اظهاره عد كفرا وان زال تمكنه من الاظهار
بالاكراه لم يعد كفرا لان قيام السيف على راسه دليل على ان الحامل على التبديل دفع الهلاك
عن نفسه لا تبديل الاعتقاد فاما عند التمكن فتبديله دليل تبديل الاعتقاد فمن صدق بقلبه
وترك البيان بغير عذر لم يكن مؤمنا وان لم يجد وقتا يتمكن فيه من البيان وكان مختارا
في التصديق بان لم يعاين العذاب كان مؤمنا ان يتحقق لكن الصلوة لانها حسنة لمعنى
في نفسها فانها تتادى بافعال واقوال وضعت للتعظيم في الشاهد فان اولها الطهارة
سرا وجهرا ثم جمع الهمة واخلاء السر والنية عما دون الله تعالى الى الله تعالى وهو النية ثم
الاشارة برفع اليدين الى نبذ ما دونه ثم اتى بالتكبير وهو النهاية في تعظيم
قدر الله تعالى ثم اثنى عليه ثم قرأ كلامه منتصبا زاما جوارحه هيبة
وخضوعا وخشوعا ثم تحقيق ما عبر بلسانه عن ضميره من التعظيم لله تعالى فعلا وهو
الركوع والسجود المزينان بذكر هو تنزيه الله تعالى عز وجل ثم مع كل حركة تكبير فدل ان
الصلوة اجمع خصلة من خصال الدين لتعظيم الله تعالى والتعظيم حسن في نفسه
في حق العظيم الا ان تكون في غير حينه او حاله ولهذا كانت الصلوة حسنة دائمة و
استقبحت باوقات مخصوصة واحوال معينة فنهينا عنها فكانت في صفة الحسن
نظير الاقرار لاحتمالها السقوط في بعض الاحوال ولكنها ليست بركن في الايمان بخلاف
الاقرار فوجوده دليل وجود التصديق وعدمه دليل عدمه اما الصلوة فليست دليل
التصديق وجودا وعدما وقد تدل عليه اذا اتى بها على هيئة مخصوصة حتى اذا صلى الكافر
مع المسلمين بجماعة يحكم باسلامه عندنا واما النوع الثالث فالزكوة والصوم
والحج فالزكوة انما صارت حسنة لما فيها من سد خلة الفقير والصوم لما فيه من قهر عدو
الله تعالى وهي النفس الامارة بالسوء في منعها عن شهواتها قال النبي صلى الله عليه وآله وسلم
روايته عن الله تعالى يا داود عاد نفسك فانها انتصبت لمعاداتي ولهذا صار جهادا
اكبر كما ورد في الحديث والحج لمعنى شرف في المكان غير ان هذه الوسائط لم تخرجها من ان
تكون حسنة لعينها فحاجة الفقير بخلق الله تعالى اياه على هذه الصفة لا بصنع باشره
بنفسه وكون النفس امارة بالسوء بخلق الله تعالى اياها على هذه الصفة لا لكونها
جانية في صفتها بخلاف كفر الكافر لانه جناية من الكافر باختياره وشرف البيت
بجعل الله اياه شرفا لا بنفسه فقد قيل ما انت يا مكة الا واد شرفك الله على
البلاد فصارت كالصلوة عبادة خالصة لله تعالى بلا ثالث معنى فالوسائط
لما ثبتت بخلق الله تعالى كانت مضافة اليه ولم يبق للواسطة عبرة حكما ولهذا
شرطنا لوجوبها اهلية كاملة من العقل والبلوغ فما كان عبادة خالصة شرط

لوجوبها اهلية كاملة حتى لا يجب على الصبي والمجنون وما لم يكن عبادة خالصة لم يشترط
لها اهلية حتى يجب عليهما كالعشر وصدقة الفطر فان قلت اذا كانت النفس
غير جانية في صفتها فكيف يلزم قهرها بالصوم قلت متى كانت عدوا لا لجنايتها
عظمته بطبعها الذي جبلت عليه فالاجتناب عنها وعن مناهيها لازم فكذا قهرها
كما ان التنائي عن النار المحرقة لازم صيانة للنفس وان جبلت النار على الاحراق
فكذا ههنا صيانة المرء ذاته لازمة وذلك في منع النفس عن شهواتها وهواها قال الله
تعالى ونهى النفس عن الهوى فان الجنة هي المأوى او لغيره وهو اما ان لا يتادى بنفس
المأمور به او يتادى او يكون حسنا الحسن في شرطه بعدما كان حسنا لمعنى في نفسه
او ملحقا به كالوضوء والجهاد والقدرة التي يتمكن بها العبد من اداء ما لزمه فهذه ثلاثة
انواع ايضا اما النوع الاول فالوضوء والسعي الى الجمعة فانهما حسنان لمعنى في غيرهما
لان السعي في نفسه عمل مباح وانما حسن لانه يتمكن به من اداء الجمعة حتى اذا تمكن منها
بلا سعي او سعى لا للجمعة سقط المأمور ولا تتادى به الجمعة بحال والوضوء من حيث انه يفيد
الطهارة للبدن ليست بعبادة مقصودة لانه في نفسه تبرد وتطهر وانما حسن لانه يتمكن
به من اداء الصلوة ولا تتادى به الصلوة بحال ويسقط الوضوء بسقوط الصلوة وتستغني
الصلوة عن صفة القربة في الوضوء حتى صار الوضوء بغير نية وممن هو ليس باهل لاداء
العبادة وهو الكافر ومن حيث انه جعل الوضوء في الشرع قربة لا يصح بغير نية الا ان الصلوة
تستغني عن صفة القربة في الوضوء واما النوع الثاني فالجهاد فانه ما حسن لذاته
فانه في نفسه تعذيب عباد الله وتخريب بلاد الله وهدم بنيان الرب وانما
صار حسنا لما فيه من اعلاء كلمة الله وكبت اعدائه وذا باعتبار كفر الكافر
وصلوة الجنازة فانها ليست بحسنة بذاتها ولهذا قبح الصلوة على الكافر والمنافق
ونهي عنها وانما صارت حسنة باسلام الميت ثم هما مغنيان منفصلان عن الجهاد
والصلوة حتى لو اسلم الكافر لم يبق فرضية الجهاد الا انه خلاف الخبر قال النبي
عليه السلام الجهاد ماض الى ان تقوم الساعة واذا صار حق المسلم مقضيا
بصلوة البعض سقط عن الباقين ولو كان حسنة لعينها لما سقطت كصلوة
الظهر ونحوها ولما تادت المقصودة بنفس ما حورب به اشبه القسم الاول واما
الثالث فهو القدرة التي يتمكن بها العبد من اداء ما لزمه وهذا القسم يسمى جامعا
لانه يجمع القسمين اعني ما حسن لمعنى في عينه مع انواعه الثلاثة وما حسن لمعنى في غيره
فالايمان بالله حسن لمعنى في نفسه وحسن لمعنى في شرطه وهو القدرة وكذا الصلوة والزكوة
والصوم والحج والوضوء والجهاد تكون حسنة لمعنى يرجع الى الذات والى الغير ويكون حسنه
ايضا بحسن من جهة الشرط وهو القدرة وهذا الشرط اعني القدرة مختصة بالاداء
دون القضاء على معنى انه يجب القضاء وان لم يكن له قدرة اصلا حتى ان الفوائت من
الصلوات وان كثرت والجنايات وان تعددت والزكوات وان اجتمعت يجب
قضاؤها في النفس الاخير وان عجز عن التلافي ساعتين فان قلت فيه تكليف ما ليس
في الوسع وهو منفي بالنص قلت النص ينفي وجوب الاداء بدون القدرة ولا
يتعرض للبقاء ولان القدرة شرط وجوب الاداء فاذا وجب الاداء فقد وجد شرطه
ولا يتكرر الوجوب في واجب احد فلا يشترط للقضاء القدرة التي هي شرط وجوب
الاداء وهذا اذا فات الاداء بتقصيره فظاهر لانه جعل الشرط كالقائم حكما للتقصير وان فات لا بتقصيره

وكذلك لا ايجاب بقاء الوجوب وشرط الشيء لا يلزم ان يكون شرطا لبقائه كالشهود في النكاح
وكذا لا يسقط بالموت في احكام الآخرة اي في حق الاثم حتى اذا لم تكن المكنة قائمة
عند الايجاب ولم يقدر حتى مات لم يأثم لانه لم يصب المكنة وهي شرط وجوب الاداء
وما لم يجب لا يأثم بتفويته وكذا اذا هلك المال بعد وجوب الحج وصدقة الفطر لا
يسقط الواجب لان التمكن من الاداء بملك المال كان شرط وجوب الاداء فبقي الواجب
وان عدم هذا الشرط وذلك شرط الاداء دون الوجوب واصل ذلك قوله تعالى لا
يكلف الله نفسا الا وسعها اعلم انه يشترط لنفس الوجوب وجود السبب والاهلية
ولا يشترط لها القدرة الحقيقية ولا المتوهمة المحتملة لانه يكون جبرا من الله تعالى بغير
صنع منا ولوجوب الاداء يشترط مع ذلك القدرة المتوهمة المحتملة الموجودة دون
حقيقة القدرة اذ وجوب الاداء لا يوجد الاداء لان الاداء اختياري ولوجود الاداء
يشترط القدرة الحقيقية مقارنة للفعل لان الواجب اداء ما هو عبادة وهو فعل
يفعله العبد عن اختيار على وجه يكون فيه تعظيم ربه تعالى وذا لا يتحقق بدون
هذه القدرة غير انه لا يشترط وجودها وقت الامر لصحة الامر لانه لا يتأدى المأمور
بالقدرة الموجودة وقت الامر بل بالقدرة عند الاداء اذ الاستطاعة لا تسبق الفعل
بل يتوقف على سلامة الآلات وصحة الاسباب وهو نوعان مطلق وهو ادنى ما يتمكن
به المأمور من اداء ما لزمه بدنيا كان او ماليا وهذا فضل ومنة من الله تعالى عندنا
خلافا للمعتزلة لانه لا يجب على الله شيء اذ الاصلح غير واجب على الله تعالى وهو شرط في اداء
كل شيء امر اذ في لزوم الاداء بدون هذه القدرة حرج وهو مدفوع بالنص حتى اجمعوا
ان الطهارة بالماء لا تجب على العاجز عنها ببدنه وهذا اذا لم يجد من يعينه فان كان
معه احد يعينه على استعمال الماء ان كان المعين حر المنكوحة او اجنبيا جاز له التيمم
عند ابي حنيفة رحمه الله وعندهما لا يجوز وان كان المعين مملوكا اختلف المشايخ
على قول ابي حنيفة رحمه وعلى من عجز عن استعماله الا بنقصان يحل به
بان يزيد مرضه او بماله بان يباع بضعف قيمته وكذلك الصلوة لا يجب اداؤها
بدون هذه القدرة ولهذا ينظر الى حال العبد عند الاداء فان كان صحيحا يجب قائما
بركوع وسجود وان كان مريضا فعلى حسب حاله قاعدا او مومئا والحج لا يجب
اداؤه فان كان صحيحا الا بالزاد والراحلة لان التمكن من السفر المخصوص بالحج لا يحصل
بدونهما غالبا ولا يجب اداء الزكوة الا بقدرة مالية حتى اذا هلك النصاب بعد
الحول قبل التمكن من الاداء سقطت بالاجماع والشرط توهمه لا حقيقته
حتى اذا بلغ الصبي او اسلم الكافر او طهرت الحائض في آخر الوقت لزمه الصلوة
لتوهم الامتداد في آخر الوقت بوقف الشمس اي شرط وجوب الاداء كون القدرة
على الاداء متوهم الوجود لا كونه متحقق الوجود فان ذلك لا يسبق الاداء
حتى اذا بلغ الصبي او اسلم الكافر او طهرت الحائض او النفساء في آخر الوقت يلزمه
اداء الصلوة وان لم يتمكن من اداء الصلوة فيما بقي من الوقت وقال زفر
رحمه الله لا يلزمهم الاداء الا ان يدركوا وقتا صالحا للاداء لعدم الشرط وهو التمكن
ولكنا استحسنا بعد تمام الحيض بان كانت ايامها عشرة او حيلة انقطاعه قبل

قبل تمامه بان يكون ايامها دون العشرة بادراك وقت الغسل باتمامها يجب بادراك
جزء يسير من الوقت يصلح للاحرام بها وكذا في الذي بلغ او اسلم اذا ادرك جزءا يسيرا يجب
الاداء عليه لان السبب موجود هنا لجواز ان يظهر الامتداد في الوقت بوقف الشمس كما
كان لسليمان صلوات الله وسلامه عليه فيثبت وجوب الاداء به ثم بالعجز عن الاداء
فيه ظاهرا ينتقل الحكم الى ما هو خلف عن الاداء وهو القضاء وهو كمن حلف على مس السماء
فانه ينعقد موجبا للبر لتصوره عقلا ثم العجز ظاهر دليل النقل الى الخلف وهو
القضاء الكفارة وكمن هجم عليه وقت الصلوة وهو عادم للماء يجب عليه الطهارة
بالماء لتوهم القدرة على الماء ثم العجز الظاهر في الحال يتحول الى التراب غير ان المرأة
اذا كانت ايامها دون العشرة فمدة الاغتسال من جملة حيضها فبمجرد الا
نقطاع لا تخرج حيضها لاحتمال عود الدم فاذا اغتسلت حكم بطهارتها فاذا
ثبت ان مدة الاغتسال من حيضها فان ادركت من الوقت مقدار ما يمكنها ان تغتسل
فيه وتفتتح الصلوة فقد ادركت جزءا من الوقت بعد الطهارة فعليها قضاء تلك
الصلوة والا فلا فاما اذا كانت ايامها عشرة فبمجرد انقطاع الدم تيقنا بخروجها
من الحيض اذ هو لا يزيد على العشرة فاذا ادركت جزءا من الوقت يلزمها قضاء تلك
الصلوة سواء تمكنت من الاغتسال في الوقت او لا بمنزلة كافر اسلم وهو جنب
او صبي بلغ بالاحتلام في آخر الوقت فعليه قضاء تلك الصلوة سواء تمكن من الاغتسال
في الوقت او لم يتمكن واذا تحقق صفة الحسن للمامور به عند اطلاق الامر يثبت
النوع الثاني من الحسن عند البعض لان الحسن انما ثبت للمامور به مقتضى حكمة الآمر
فيثبت الادنى لانه متيقن به الضرورة والادنى ما يتأدى بحسن في غيره فلا يثبت في نفسه
الا بدليل زائد والاصح ان بمطلق الامر يثبت حسن المامور به لعينه لان كمال
الامر يقتضي كمال صفة المامور به وكماله في ان يكون حسنا لعينه لانه اذا كان لغيره فهو
ثابت من وجه دون وجه فلا يكون حسنا مطلقا ولان الكلام في الاوامر بافعال هي
عبادة لله تعالى والعبادة لله تعالى حسنة لعينها وتحتمل الحسن لمعنى في غيره بدليل
وعلى هذا قال زفر والشافعي رضي الله عنهما لما صارت الجمعة مامورا بها يوم الجمعة
دل على انها حسنة لعينها وعلى انها المشروعة دون غيرها فلا يصح اداء الظهر من
المقيم ما لم تفت الجمعة لانعقاد الاجماع على انه لا يلزمه الا احدهما وقد تعينت الجمعة
في حقه فلا يكون الظهر مشروعا وقالا لما خوطب المريض والعبد والمسافر بالظهر
لا بالجمعة صار الظهر مشروعا حسنا في حقهم فاذا ادوه لا ينتقض بالجمعة وقلنا
لا خلاف في هذا الفصل لكن الكلام في معرفة كيفية الامر بالجمعة فنقول قضية الامر
اداء الظهر بالجمعة لا نسخ الظهر بها كما زعمتما ولهذا لو ادى الظهر بعد فوت الجمعة والظهر
لا يصلح قضاء عن الجمعة لان اربع ركعات لا يكون قضاء عن ركعتين والجمعة
لا تقضى بالاجماع فكان ينبغي ان لا يلزمه شيء ولما امر بالظهر علم انه اصل على الحكم
الا يرى انه ينوي القضاء اذا ادى الظهر بعد فوات الوقت اجماعا فلو لم يكن
اصلا في حق الوقت في حقه الظهر لما نوى القضاء فثبت ان الامر بالجمعة مقرر له

لا يسع فصح اداؤه والامر بنقضه بالجمعة بعد ما ادى كما امر باسقاطه بالجمعة قبل
الاداء وانما وضع عن المعذور اداء الظهر بالجمعة رخصة دفعا للحرج فلا تغير به
صفة حكم ما هو عزيمة فاذا اداها يجوز ولا يعود على موضوعه بالنقض واما الكامل
وهو القدرة الميسرة للاداء فدوام هذه القدرة شرط لدوام الواجب حتى تبطل
الزكوة والخراج بهلاك المال بخلاف الاول حتى لا يسقط الحج وصدقة الفطر بهلاك
المال اعلم ان الكامل هو القدرة الميسرة للاداء وهي زائدة على الاولى بدرجة
رحمة وكرامة من الله تعالى وفرق بينهما انه لا يتغير بالاولى صفة الواجب لانها للتمكن
من الفعل وكانت شرطا محضا فلم يشترط بقاؤها لبقاء الواجب وهذه تغير صفة
الواجب فتجعله سمحا سهلا فيشترط بقاؤها لبقاء الواجب لا باعتبار انها
شرط ولكن تغير صفة الواجب وجب وجه الاداء بصفة لا يبقى الاداء واجبا
الا بتلك الصفة ولا يكون الاداء بهذه الصفة بعد فوات القدرة الميسرة للاداء
ولهذا تسقط الزكوة بهلاك المال بعد التمكن من الاداء لان الشرع اوجب الاداء
بصفة اليسر ولهذا اختصته بالمال الفاضل النامي تحقيقا او تقديرا ولم يوجب
الا ربع العشر فلو بقي الواجب بعد هلاك المال لم يكن المؤدى بصفة اليسر بل
بصفة العسر ولا يكون الذي يغرم لك الواجب وتوجه الى ايجاب غيره الا بسبب
متجدد فان قلت اذا هلك بعض النصاب يبقى الواجب بقدر ما بقي منه
وان كان كمال النصاب شرطا للوجوب ابتداء قلت كمال النصاب ليس بشرط
لليسر لا يتغير به صفة الواجب فاداء درهم من اربعين حدهما واداء خمسة من مائتين
سواء في اليسر اذ في كل واحد منهما ربع العشر وانما شرط كمال النصاب ليتحقق صفة
الغنى في المخاطب المطلوب بالاداء اغناء المحتاج والاغناء من غير الغنى لا يتحقق
كالتمليك من غير المالك واحوال الناس متفاوتة في الغنى فقدره الشرع بملك النصاب
فصار الغنى شرط وجوب الاداء بمنزلة ادنى التمكن لما كان امرا زائدا على الاهلية
الاصلية العقل والبلوغ ولم يكن مغيرا صفة الواجب شرط الوجوب لا يشترط بقاؤه
لبقاء الواجب اذ لا يتكرر الوجوب بوجود واجب واحد ولكن بقدر ما بقي من المال يبقى الواجب
بصفته لبقاء صفة اليسر فيه فان قلت اذا استهلك النصاب لا يسقط
الواجب وقد صار عاجزا قلت النصاب لما صار مشغولا بحق المستحق للزكوة
صار الاستهلاك تعديا على حق الغير فاوجب الغرم عليه كالعبد الجاني اذا
استهلكه مولاه وهو لا يعلم بجنايته فانه يغرم قيمته وان صار فقيرا فعلمه ملكه لهذا
المعنى فلم يتبدل الواجب على هذا التقدير لبقاء النصاب تقديرا في حق صاحب الحق
ولهذا قلنا ان الحانث الموسر اذا عجز عن التكفير بالصوم لان وجوب الكفارة
متعلق بالقدرة الميسرة لان الشرع خيره في انواع التكفير بالمال والتخيير تيسير لانه
يأتي بما هو اهون وايسر عليه بخلاف ما اذا كان واجبا عينا فقد يتعسر عليه
من ذلك العين فان قلت التخيير ثابت في صدقة الفطر وهي لم تجب بالقدرة الميسرة

قلت الواجب هناك واحد معنى وان اختلف صورة فان قيمة نصف صاع من بر وصاع
من تمر عندهم واحدة وقيم الاشياء الثلاثة ههنا مختلفة ظاهرا فلهذا اوجب التخيير
التيسير هنا ولم يوجب ثمة ولانه نقل الى الصوم عند عجزه عن التكفير بالمال في الحال
مع توهم القدرة في المآل ولم يعتبر العدم في العمر كما يعتبر في عدم سائر الافعال كما
لو قال ان لم آت البصرة وان لم اكلم فلانا وان لم ادخل الدار فامرأته كذا وفي
قوله تعالى فمن لم يجد فصيام ثلاثة ايام دليل على ان المعتبر العجز في الحال اذ لو اعتبر
العجز في جميع العمر لا يتحقق اداء الصوم بعد هذا العجز وكذا في طعام الظهار
يعتبر العجز في الحال عن التكفير بالصوم حتى لو مرض اياما فكفر بالاطعام جاز وان صح بعده
فعلم بهذا ان المعتبر في الكفارة القدرة الميسرة للاداء فكانت من قبيل الزكوة الا
انه اذا هلك المال ثم ايسر بمال آخر لزمه التكفير بالمال لان المال في الكفارة غير عين لاداء القدرة
الميسرة تثبت بملك المال ولا تختص بمال دون مال ولا تعين المال لضرورة عدم قدرته على
غيره بخلاف الزكوة فان النصاب صار محل الواجب حقا لصاحب الحق فيفوت حقه
عند فوت النصاب وبهذا ساوى الاستهلاك في الكفارة الهلاك حتى لو اتلف المال له
ان يكفر بالصوم لان الواجب لا يصادف المال فلا يصير المال مشغولا به فلم يكن الاستهلاك
تعديا على محل مشغول بحق المستحق والكفارة غير موقتة بوقت حتى يتضمن التفويت
عن الوقت فصارت هذه القدرة نظير الاستطاعة التي تسبق الفعل حيث
اعتبر في هذه القدرة زمان اداء الكفارة لا ما قبله وهو زمان الحنث وان كان وقته وقت وجوب
الكفارة كما اعتبر في الاستطاعة وقت الفعل لا قبله ولهذا لا يجب الزكوة على
المديون لان الوجوب باعتبار الغنى واليسر والدين ينفيهما فان قلت الدين لا يمنع
وجوب التكفير بالمال وهو ينافي اليسر قلت يمنع على قول البعض فيجوز التكفير بالصوم
لفوات صفة اليسر به فصار المال كالمعدوم والفرق لمن يقول لا يمنع ان الزكوة
وجبت بصفة اليسر وبشرط القدرة والاغناء لقوله عليه الصلوة والسلام اغنوهم
عن المسألة في مثل هذا اليوم والحديث وان ورد في صدقة الفطر لكن باعتبار اغناء
المحتاج والزكوة يشاركها فيه ولقوله لا صدقة الا عن ظهر غنى وانما وجب الاغناء شكرا
لنعمة الغنى فشرط كماله ليستحق شكره اذ لا يليق من الكريم ايجاب الشكر بمقابلة
النعمة الناقصة والدين يسلب الكمال حتى تحل له الصدقة وهي لا تحل لغني ولا يعدم اصلها حتى
ابيح له التصرف ولهذا الانتقاح بالزكوة لا بعين متقوم ليحصل الاغناء واما الكفارة فلا تستغني
عن شرط القدرة وعن قيام صفة اليسر في تلك القدرة غير انها لم تشرع للاغناء لانها عقوبة
ساترة او زاجرة اعتبارا بحالتي الوقوع وعدمه واغناء الفقير ليس بامر اصلي فيها فانها
تتأدى بالتحرير والصوم والاباحة وليس فيها اغناء ولكن المقصود منه نيل الثواب
ليكون ساترا للاثم الذي لحقه بارتكاب المحظور فالحسنات يذهبن السيئات
فاذا لم يكن الاغناء مقصودا فيها لم يشترط صفة الغنى فيمن خوطب بها بل شرط
القدرة واليسر بها وذا لا يفوت بالدين فظهر انها لم تجب شكرا لنعمة الغنى بل
جزاء للفعل فلم يشترط كمال صفة الغنى وانما شرط ادنى ما يصلح لنيل الثواب واصل
المال كاف لذلك وقد وجد ولهذا لا يسقط العشر بهلاك الخارج لان القدرة الميسرة
شرط ادائه فالقدرة على اداء العشر تستغني عن قيام تسعة الاعشار ولا يجب

الا بعد تحقق الخارج والكراية اليسر وذا لا يبقى بعد هلاك الخارج وكذا الخراج
يسقط اذا اصطلم الزرع آفة لان وجوبه بصفة اليسر ولهذا لم يجب الخراج اذا
لم يسلم الخارج لصاحب الارض الا ان الخارج تارة يكون تحقيقا ويكون تقديرا
حتى اذا لم يزرع وقد تمكن من الزراعة جعل كان الخارج موجود حكما للتقصير كان
منه في الزراعة ولكون الواجب من غير جنس الخارج بخلاف العشر لانه من جنسه ولهذا يتقدر الواجب
بقدر الربع حتى اذا قل الخارج لا يجب الخراج اكثر من نصف الخارج ولما كان كذلك يسقط بهلاك
الخارج اذ لو بقي الخراج لكان غرما وهذا بخلاف الحج فانه اذا وجب بملك الزاد والراحلة لا يسقط
بفوتهما لوجوبه بالقدرة الممكنة دون الميسرة فالزاد والراحلة ادنى ما يقطع به السفر والبشر
سفر الحج بخدم ومراكب واعوان وذلك لا يشترط اجماعا فلم يشترط بقاؤهما لبقاء الواجب
فان قلت المكلف تثبت بدونهما فاشتراطهما دليل اليسر الا ترى انه لم اعتبر توهم القدرة لوجوب
الصلوة على من ادرك جزءا يسيرا من الوقت مع ندرته فلان يعتبر هذه القدرة مع عدم ندرته
احق قلت في الواجب ثم فايدة ليظهر اثره في الخلف وهو القضاء ولا كذلك هنا ولذلك
لا يسقط صدقة الفطر بهلاك الرأس او ذهاب الغنى لانها انما وجبت بشرط القدرة وقيام
صفة الاهلية بالغنى لا بصفة اليسر ولهذا تجب بسبب رأس الحر ولا يقع به الغنى لانه لا يكون
بلا مال والحر ليس بمال ولا يقع به الغنى وانما شرط صفة الغنى للمخاطب ليصير اهلا للاغناء
لا لليسر وهذا بخلاف الزكوة فانها انما تجب بمال يقع به الغنى فعلم ان صدقة الفطر
لم تجب بصفة اليسر حيث وجبت بالغنى بشيء لغيره لا بشرط الغنى والزكوة وجبت بصفة
اليسر حيث لم تجب بالغنى بشيء لغيره ولهذا لو ملك من ثياب البذلة والمهنة فاضلا عن حاجته
ما يساوي نصابا تجب عليه صدقة الفطر ولا يقع بها اليسر لانها ليست بنامية وصفة
اليسر يختص بالمال النامي ليكون الاداء من فضل المال وذا ليس بشرط هنا واذا
لم تتغير صفة الموجب بهذا الشرط بقاؤه لبقاء الواجب ولم يلزم انه لا تجب صدقة الفطر
على المديون اذا لم يملك نصابا فاضلا عن دينه لان الدين وان لم يعدم اصل المال
لكنه يعدم الغنى الذي هو شرط الوجوب وبه يقع اهلية الاغناء بخلاف الدين على
العبد فانه لا يمنع وجوب صدقة الفطر على مولاه لانه لا يمنع غنى مولاه بمال
لم يفضل عن حاجته بالغا نصابا لا دين المولى مع غنى المولى والغنى شرط
فلا تجب بخلاف زكوة التجارة فانها تسقط بدين العبد الذي هو للتجارة لان
الزكوة تقتضي الغنى الكامل بالمال الذي يجب اداء الزكوة عنه ليكون الاداء
بصفة اليسر وذا لا يحصل بقيام الدين على العبد ولهذا اذا هلك المال وقدر على
الاداء بمال آخر لا يجب وصدقة الفطر لا تقتضي صفة الغنى بما تجب لاجله للوجوب
بسبب رأس الحر وهل تثبت صفة الجواز للمأمور به اذا اتى به قال بعض متكلمي
المعتزلة لا تثبت الا بدليل زايد وراء الامر والصحيح عند الفقهاء انه تثبت به
صفة الجواز وانتفاء الكراهة بخلاف المخالف لان النهي لا يدل على الفساد بمجرده
حتى تجوز الصلوة في الدار المغصوبة وكذا الامر لا يدل على الجواز بمجرده وان
من صلى في آخر الوقت ظانا انه على طهارة كان مأمورا باداء الصلوة ولم تجز صلوته حتى
يجب عليه القضاء اذا ظهر ان الماء نجس وتفسير الاجزاء والجواز سقوط القضاء

عنه ولو جازت لسقط عنه القضاء ولنا ان مطلق الامر يقتضي الوجوب
وحسن المأمور به ولن يكون حسنا وواجب الاداء الا بعد جوازه شرعا ولانه
اتى بتمام ما امر به اذ الكلام فيه فيخرج عن العهدة لانه اذا بقي الامر بعده فاما ان
يكون متنا ولا للمأتي به وهو تحصيل الحاصل او لغيره وانه يقتضي ان يكون
الامر قد كان متناولا لغير المأتي به وحينئذ يكون المأتي به تمام المأمور به وقد
فرضناه كذلك هذا خلف ولان الامر يقتضي فعل المأمور به وهو يقتضي سقوط
الامر وهو المراد بالجواز والاجزاء والنهي يدل على فساد المنهي وجواز الصلوة بناء
انها غير منهي عنها بل النهي لما يجاورها ومتى ظهر ان الماء نجس تبين انها غير مجزية
لعدم الطهارة فبقي تحت التكليف لكن لو مات قبل ان تعلم لا يؤاخذ به لانه معذور
لانه اتى بما في وسعه واذا علم صفة الوجوب للمأمور به لا يبقى صفة الجواز عندنا
خلافا للشافعي رحمه الله ان من ضرورة وجوب الاداء جواز الاداء لان الجواز جزء الوجوب
لانه عبارة عن دفع الحرج عن الفعل والوجوب دفع الحرج عن الفعل مع اثبات الحرج
على تركه وليس من ضرورة انتفاء الوجوب انتفاء الجواز لجواز انتفاء الوجوب بانتفاء
المنع من الترك ولهذا نسخ وجوب اداء صوم عاشوراء ولم ينسخ جواز الاداء
فيه ولنا ان الجواز ثبت ضمنا وبطلان المتضمن يدل على بطلان ما في الضمن
وليس الجواز جزء الوجوب لانه عبارة عن دفع الحرج عن الفعل وعن الترك معا
ويكون العبد مخيرا فيه فكان منافيا للوجوب الذي لا يكون العبد مخيرا
ويلحقه الحرج في تركه والمنافي لا يكون جزءا وجواز صوم يوم عاشوراء بدليل
آخر لا بموجب ذلك الامر ارادة وجود المأمور به ليست بشرط لصحة الامر عندنا
خلافا للمعتزلة ولا يجوز ورود الامر بما لا يقدر عليه المكلف خلافا للاشعري وهما
من مسايل الكلام وقد شرحتها فيه والامر بالشيء امر بما لا يتم الشيء الا به بشرط
ان يكون مقدورا للمكلف وبكون الامر مطلقا لان الامر يقتضي ايجاب الفعل فاقتضى
ايجاب مقدمته اذ لو لم يقتض ذلك لكان مكلفا حال عدم المقدمة وذلك تكليف
ما لا يطاق كذا ذكر علماء الانام في محصوله وهو انه مع الاشعري في جواز ورود الامر
بما لا يقدر عليه المكلف وهذا عجب منه وصورته اذا قال المولى لعبده اصعد
السطح فانه يجب عليه الصعود ان كان السلم منصوبا وان لم يكن يجب عليه نصب
السلم اذا كان متمكنا في نصبه بان كان السلم حاضرا ثم وله قدرة نصبه اما
اذا كان الامر بالفعل معلقا بوجود ذلك الشيء كقوله اصعد السطح ان كان
منصوبا يجب عليه الصعود ان كان السلم منصوبا وان لم يكن لا يجب عليه
نصب السلم لان المعلق بالشرط لا حكم له قبل الشرط والامر بفعل كلي
كفعل بيع بهذا العبد امر بما هو الجزئي له وهو البيع بالغبن الفاحش
وغيره اذ البيع مما يقتضي القدرة على احدهما معينا والمطلق وهو الكلي

بالنسبة الى كل واحد من المعيّنين على السواء فيكون ذلك امرا بالكل وقيل لا يكون امرا
بما هو الجزئي له لانه ليس هو بعينه ولا هو من لوازمه فلم يدل اللفظ عليه بالمطابقة
او بالتضمن او بالالتزام قلنا فينبغي ان لا يملك البيع بثمن المثل وهو مالك
له بالاجماع ان قالوا العرف يشهد بالرضا بثمن المثل قلنا البيع بالغبن
متعارف ايضا عند شدة الحاجة الى الثمن او التبرم من العين هذا الذي
ذكرنا فيما تقدم هو تقسيم في صفة حكم الامر اذ حكم الامر الوجوب وبالامر يجب
الاداء والقضاء يجب بما يجب الاداء فكان الاداء والقضاء صفة حكم الامر
وصفة المامور به في نفسه وهو ما مر في هذا الفصل ان المامور به نوعان حسن
لعينه وهو انواع وحسن لغيره وهو انواع وما يتصل به من مسائل الكافر به
وهذا الفصل لبيان ما يكون صفة قائمة بغير المامور به وهو الوقت غير
المامور به فلا بد من ترتيبه على الدرجة الاولى اي فلا بد ان يكون هذا الفصل
مرتبا على الاول لانه راجع الى نفس المامور به وهذا الفصل في تقسيم المامور به
في حكم الوقت **الامر نوعان** مطلق عن الوقت اي لم يذكر له وقت كالامر
بالزكوة وصدقة الفطر والعشر والنذر بالصدقة المطلقة كقوله لله علي ان اتصدق بدرهم
ولم يعين وقتا وهو على التراخي في الصحيح من مذهب علمائنا وتفسيره انه يجب مطلقا
عن الوقت فكان خيار التعيين اليه ولو مات قبل الاداء يأثم بتركه وروى
الكرخي عن اصحابنا رحمهم الله انه على الفور وهو قول عامة اهل الحديث وبعض
المعتزلة وذكر ابو سهل الزجاجي انه عند ابي يوسف على الفور وعند محمد والشافعي
رحمهم الله على التراخي وروي عن ابي حنيفة رضي الله عنه مثل قول ابي يوسف وحكى
محمد بن شجاع عن اصحابنا رحمهم الله انه يجب في اول الوقت وجوبا موسعا وهو
قول بعض اصحاب الحديث وتفسير الوجوب الموسع انه يجب في اول اوقات
الامكان وحتى اذا ادى يقع واجبا ولا يأثم بالتاخير الى آخر العمر وقال الشيخ الامام ابو
منصور رحمه الله لا نعتقد فيه انه على الفور او على التراخي الا بدليل زائد وراء
الصيغة ولكن يجب عليه تحصيل الفعل في اول اوقات الامكان من حيث الظاهر
لا بطريق القطع مع الاعتقاد مبهما وقالت الواقفية يتوقف في وجوب العمل
والاعتقاد في حق الفور والتراخي لنا انه يعود على موضوعه بالنقض حينئذ لان
قول القائل افعل كذا الساعة يقتضي الفور وهو مقيد فلو اقتضى الفور قوله
افعل وهو مطلق لصار حكم المطلق ما هو حكم المقيد لهم ان الامر يقتضي امكان
الاداء ولا امكان الا بوقت واول الاوقات امكان الاداء مراد اتفاقا حتى لو ادى
فيه كان ممتثلا فلم يثبت ما بعده مرادا لان ثبوته بطريق الاقتضاء ولا عموم له
قلنا اول الاوقات ليس بمتعين اذ لو اداه في اي جزء عينه كان مؤديا
ولو تعين لما كان مؤديا فان قلت ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك يقتضي الوجوب
على الفور حيث عوتب على ترك المبادرة قلت لعله كان مقرونا بما يدل على الفور
ومقيد بالوقت اي خص جوازه بوقت معين حتى يفوت العبادة بفوته

وهو اما ان يكون الوقت ظرفا للمؤدى وشرطا للاداء وسببا للوجوب كوقت الصلوة
الا يرى انه يؤدى فيه ويفضل عن الاداء فكان ظرفا للاداء لا معيارا والاداء
يفوت بفوته مع تحقق السبب فكان شرطا ويختلف الاداء باختلاف صفة الوقت
ويفسد التعجيل قبله فكان سببا اذ المسبب يختلف باختلاف السبب كما عرف
في البيع الصحيح والفاسد وكذا الاثم يختلف باختلاف صفة الضرب خفة وشدة
وهناك المؤدى بكمال الوقت وانتقص بنقصانه كالعصر يستانف في وقت الاحمرار
فان قلت فساد التعجيل قبله كما يدل على السببية كتعجيل التكفير قبل الحنث
وتعجيل الزكوة قبل ملك النصاب يدل على الشرطية كتقديم الصلوة على الطهارة
قلت لو كان الوقت شرطا للوجوب لصح التعجيل كما في صدقة وتقديم الزكوة على
الحول والصواب ان يضاف الى الجزء الاول الذي يلي ابتداء الشروع او الى الجزء الناقص
عند ضيق الوقت او الى جملة الوقت فلهذا الابتلاء عفي ادنى فسخه في الوقت الناقص
بخلاف عصر يومه اعلم ان الوقت لا يجعل سببا للوجوب وظرفا للاداء لانه لو
ان يجعل كل الوقت سببا لانا لو اعتبرنا جانب السببية يتأخر الاداء عن وقته
وتلغو الظرفية فيصير كل الوقت لا يكون الا بعد مضي الوقت ولو اعتبرنا جانب الظرفية
حتى يقع الاداء في الوقت يحصل الاداء قبل السبب ضرورة ان كل الوقت سبب
فوجب ان يجعل بعضه سببا وهو ما يسبق الاداء حتى يقع الاداء بعد سببه لانه
ليس بين الكل والجزء الذي هو ادنى مقدار معلوم فوجب الاقتصار عليه والجزء الاول
اولى ان يجعل سببا لعدم ما يزاحمه ولصحة الاداء بعده ولو لم يكن سببا لما صح الاداء
ولما صار الجزء الاول سببا اي لنفس الوجوب لا لصحة الاداء لكنه لا يوجب الاداء
لان وجوب الاداء بالخطاب كما ان وجود الاداء بالاستطاعة وهذا لان الوجوب
من الله تعالى بلا اختيار من العبد وليس من ضرورة الوجوب تعجيل وجوب الاداء اذ
وجوب الاداء ينفصل عن نفس الوجوب الا ترى ان الثمن والمهر يجبان بالعقد
ووجوب الاداء يتأخر الى المطالبة فههنا وجوب الاداء يتأخر الى الطلب وهو الخطاب
ونفس الوجوب بالاسباب لصحة سببه لا بالخطاب فلما ثبت الوجوب جبرا بلا اختيار
من العبد كانت الاستطاعة مقارنة للفعل لا عند وجوب الاداء ولا عند نفس
الوجوب لان الكل يثبت جبرا بلا اختيار من العبد وهو كثوب هبت به الريح
والقته في دار انسان لا يجب عليه تسليمه الا بطلبه لان حصوله في داره كان بغير صنعه
فكذا ههنا الوجوب بسببه كان جبرا لا صنع للعبد فيه فانما يلزم الاداء عند الطلب
ولم يوجد الطلب فيه فقد خيره من له الحق في الاداء ما لم يتضيق الوقت والتخيير ينافي
المطالبة فاذا ضاق الوقت فات التخيير فيتوجه عليه المطالبة فيجب تعجيل الاداء
ولهذا لو مات قبل آخر الوقت لا شيء عليه وهو كالنائم والمغمى عليه في جميع الوقت
يثبت حكم الوجوب في حقهما ويتراخى وجوب الاداء والخطاب كذا عن الجزء الاول
فتبين ان الصلوة تجب باول جزء من الوقت وجوبا موسعا خلافا لما يقوله بعض
الشافعية ان الوجوب مختص باول الوقت

اجماعا
اذ الوقت
الاول
ابن
على
عوقب
كمل
الحرج
الفطر
للمؤدى وشرط
والقته
اذ القدرة انما احتيج اليها لتحصيل الفعل اختيارا فشرطها عند الفعل

فلو لم يكن قضاء وهو خلاف الاجماع والعراقيون من مشايخنا
رحمهم الله ان الوجوب لا يثبت في اول الوقت وقيل هو نفل يمنع لزوم الفرض
اياه اذا بقي الى آخر الوقت بصفة المكلفين وقيل المؤدى في اول الوقت موقوف
فان بقي الى آخر الوقت بصفة المكلفين كان ذلك فرضا والا يكون نفلا وان الخطاب
بالاداء يتعجل خلافا للشافعي رحمه الله وما ذكر في المحصول ان المامور انما يصير مامورا
حال تمكن الفعل وقبل ذلك فلا امر عند اصحابنا رحمهم الله وقالت المعتزلة انما يكون مامورا
قبل الفعل مشكل لانه يقتضي ان لا يكون تارك الصلوة تاركا للمامور وعاصيا لتعلق الامر
بالفعل والتاويل بامكان الفعل مردود لانه حينئذ يرتفع الخلاف ثم اذا انقضى الجزء الاول فلم
يؤد انتقلت السببية الى الجزء الثاني ثم الثالث ثم وثم وهذا لان الجزء الذي يتصل به الاداء
اولى بالسببية من غيره لانه اقرب الى المقصود ولان الاصل ان يتقرر المسبب بالسبب والمسبب
وان كان نفس الوجوب لكنه متصل الى الوجود فيكون الوجود مضافا اليه فلابد من انتقال السببية
حتى يمكننا جعل الجزء المتصل بالاداء سببا ولهذا تجب الصلوة على من صار اهلا بعد الجزء
الاول ولو تعينت السببية في الجزء الاول ولم تنتقل منه لما وجبت لو صار اهلا بعد ذهاب
الوقت ولم تتقرر السببية على ما يسبق قبيل الاداء لانه يؤدي الى التخطي عن القليل وهو الجزء
الى الكثير وهي الاجزاء التي تسبق قبيل الاداء بلا دليل وهذا لان الدليل دل على تقدم السبب
وذا يحصل بجعل الجزء المتصل بالاداء سببا فلا احتياج الى جعل غيره معه سببا مع انها
صارت معدومة ولانه لا ينضبط فانه اليوم يصلي الظهر مثلا بعد جزئين وغدا بعد ثلاثة اجزاء
الى غير ذلك فلو جعل السبب ما يسبق قبيل الاداء يختلف السبب وهو فاسد ثم قال
زفر رحمه الله اذا تضيق الوقت على وجه لا يفضل عن الاداء تتعين السببية في ذلك الجزء
فلا تتغير بما يعترض بعده من مرض او سفر وقلنا ما بعده من اجزاء الوقت صالح
لانتقال السببية اليه فيحصل الانتقال الى آخر جزء من اجزاء الوقت فتتعين السببية فيه ضرورة
اذ لم يبق بعده ما يحتمل انتقال السببية اليه فيعتبر حاله عند ذلك الجزء حتى اذا كانت حائضا
لا يلزمها القضاء واذا طهرت من الحيض عند ذلك الجزء وايامها عشرة يلزمها الصلوة
واذا اسلم الكافر او ادرك الصبي عند ذلك الجزء يلزمه الصلوة واذا كان مسافرا عند ذلك الجزء
يلزمه صلوة السفر ويعتبر صفة ذلك الجزء فان كان ذلك الجزء صحيحا كما في الفجر وجب كاملا فاذا
اعترض الفساد بطلوع الشمس يبطل الفرض لان الجزء الذي يتصل به طلوع الشمس من الوقت سبب
صحيح كامل فيثبت الوجوب بصفة الكمال فلا يتادى بصفة النقصان بسبب النهي وان
كان ذلك الجزء ناقصا كالعصر يستانف في وقت الاحمرار فاذا غربت الشمس في خلالها
لم يفسد لثبوت الوجوب مع النقصان بسبب النهي وقد اداه بتلك الصفة فان قلت
اذا ابتدا العصر في اول الوقت ثم مده الى ان غربت الشمس قبل فراغه منها لا يفسد
وقد كان الوجوب مضافا الى سبب صحيح وهو اول وقت العصر قلت الشرع
جعل له ولاية شغل كل الوقت بالاداء وهو العزيمة في الباب لان العباد خلقوا
لعبادته بالنص ولانه مالكهم وخالقهم وعلى العبد ان يشتغل بخدمة مالكه في جميع الاوقات
الا ان الله تعالى من علينا بان جعل لنا ولاية صرف بعض الاوقات الى حوائجنا
رخصة وترفيها فاذا شغل كل الوقت بالاداء فقد اتى بما هو العزيمة فجاز اذ الاحتراز
عن اتصال هذا الفساد مع الاقبال على العزيمة متعذر فجعل هذا الفساد
عفوا ضرورة اخذه بالعزيمة وثبوته ضمنا لا قصدا وعن محمد رحمه الله فيمن قام الى

الخامسة في العصر تستحب له الاتمام وان كره له التطوع بعد العصر لثبوته عن غير قصد فجعل عفوا
وصار بمنزلة المؤدى في الوقت الصحيح بخلاف حال الابتداء لانه بقصده ثبت الفساد اذ
الاحتراز عنه ممكن بان يختار وقتا لا فساد فيه واما اذا خلا الوقت عن الاداء اصلا
فالوجوب يضاف الى كل الوقت لزوال الضرورة الداعية عن الكل الى الجزء وهو ما بينا فنقل
الحكم الى ما هو الاصل وهو ان يكون كل الوقت سببا ويضاف الوجوب الى كل الوقت لان السببية
عرفت بالاضافة وهي تضاف الى كل الوقت فوجب بصفة الكمال لان الكل غير ناقص وان
كان فيه جزء ناقص فلا يتادى بالناقص في اليوم الثاني في وقت الغروب وهذا لان الناقص
وهو موجود باصله دون وصفه لا يعارض الكامل وهو موجود باصله ووصفه اذ
الموجود اصلا ووصفا راجح على الموجود اصلا لا وصفا ولانا ان نظرنا الى الاجزاء
الصحيحة لا يجوز القضاء في الاوقات المكروهة وان نظرنا الى الجزء الناقص يجوز فلا يجوز
بالشك ولا يلزم الكافر اذا اسلم بعد ما احمرت الشمس ولم يصل ثم اداها في اليوم
الثاني بعد ما احمرت الشمس فانه لا يجوز لان هذا لا يروى ومن حكمه انه لا يمنع صحة
اداء صلوة اخرى فيه لان الوقت ظرف للاداء والواجب انما كان معلومة في ذمة من عليه
وبقيت منافعه على حقه فلم ينتف غيرها من الصلوات ومن حكمه اشتراط نية التعيين
اما اصل النية فشرط ليصير له مصروفا الى ما عليه واما التعيين فشرط لان المشروع لما تعدد
لم يتعين فرض الوقت بمطلق الاسم الا بتعيين الوصف ولم يسقط التعيين بضيق
الوقت لان التوسعة افادت شرطا زائدا وهو التعيين فلا يسقط هذا الشرط بالعوارض
اي بالنوم او بالاغماء في اول الوقت ولا بتقصير العباد ولم يتعين بالتعيين الا بالاداء
كالحانث اي ان وقت الاداء لما لم يكن متعينا شرعا والاختيار فيه الى العبد لم يقبل
التعيين بتعيينه قصدا ونصا حتى لو قال عينت هذا الجزء ولم يشتغل بالاداء لم يتعين الوقت
ويجوز الاداء بعده وانما يتعين بضرورة الاداء لان تعيين الشرط او السبب ضرب تصرف فيه
من حيث ان الشارع لم يجعل المعين سببا بل خيره وليس للعبد ولاية وضع الاسباب
والشروط فصار اثبات ولاية التعيين قصدا مفضيا الى الشركة في وضع المشروعات وانما
الى العباد ان يرتفق بما هو حقه ثم يتعين به المشروع حكما اي نظرا الى رفقه فان كان
في اول الوقت بان كان له شغل في آخر الوقت يصلي في اول الوقت فيتعين للسببية
اول الوقت حكما ضمنا بفعله وطلب رفقه وعلى هذا في آخر الوقت في نظير الحانث
فانه يتخير بين الاطعام والكسوة والتحرير ولو قال عينت الطعام للتكفير لم يتعين
ما لم يكفر به ومن حكمه ان التاخير عن الوقت يوجب الفوات لذهاب شرط الاداء
او يكون معيارا له وسببا لوجوبه كشهر رمضان وهذا لان المعنى بالمعيار الوقت
المثبت بقدر الفعل كالكيل في المكيلات والصوم هو الامساك الممتد وذلك
مقدر باليوم شرعا حتى يزيد بزيادته وينقص بنقصانه ولا يفضل عنه فكان معيارا
له وهو سبب له لانه اضيف اليه وهو يدل على السببية وذلك شهود جزء من الشهر
فيصير غيره منفيا ولم يشترط نية التعيين ويصاب بمطلق الاسم ومع
الخطاء في الوصف الا في المسافر ينوي واجبا آخر عند ابي حنيفة رحمه الله كلا في
المريض وفي النفل عنه روايتان وهذا لان الشارع لما اوجب صوما معينا في
وقت معين مع انه لا يسع فيه الا صوم واحد انتفى غيره كالمكيل والموزون في
معياره يؤيده قوله عليه السلام اذا انسلخ شعبان فلا صوم الا عن رمضان فانتفى

غيره لكونه غير مشروع ثم قال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله لما لم يبق غيره مشروعا
لم يجز اداء واجب آخر فيه من المسافر لان وجوب الصوم ثبت بشهود الشهر في
حكم حق الكل ولهذا صح الاداء من المسافر لان الشرع مكنه من الترخص بالفطر
لدفع المشقة عنه وهذا لا يجعل غير الفرض مشروعا فعدم صومه عن واجب
آخر لعدمه ووقع صومه عن رمضان فتلغو نيته للتطوع او الواجب وكذا
اذا اطلق النية او كان مريضا في هذا كله وقال ابو حنيفة رحمه الله الوجوب
واقع على المسافر لكمال سببه ولهذا صح اداؤه بلا توقف كالصحيح في اول الوقت
الا انه رخص له التاخير تخفيفا وهو ما ترك الترخص بصرفه الى مسائل القضاء
ما عليه من الدين فذاك اهم والزم فالقضاء عليه وان لم يقم وصوم الشهر لا يلزمه
ما لم يقم حتى لو مات لم يؤاخذ به ويؤاخذ بالآخر ومتى كان بالفطر مترخصا لان فيه
رفقا ببدنه فلان يكون مترخصا هنا وفيه نظر منه لامر دينه اولى فصار كون
صوم رمضان ناسخا لغيره من الصيامات متعلقا باعراضه عن الرخصة وتمسكه
بالعزيمة فاذا لم يعرض عن الترخص ولم يتمسك بالعزيمة بقي غيره مشروعا فصح
اداؤه ولان الاداء غير مطلوب منه فهو مخير بين الاداء والتاخير الى عدة من
ايام اخر فصار هذا الوقت في حقه كشعبان من حيث انه لا يخاطب بالاداء فقبل
سائر الصيامات وعلى الطريق الاول لو نوى النفل يكون صائما عن الفرض لانه ما
ترخص بالصرف الى الاهم وعلى الطريق الثاني يكون صائما عن النفل وفيه روايتان
عن ابي حنيفة رحمه الله فاما اذا اطلق النية فالصحيح انه يقع عن رمضان لان
الترخص وترك العزيمة لم يتحقق بهذه النية الا ان صرفه الى رمضان احق من
صرفه الى النفل لانه اهم ولانه عزيمة واما المريض فالصحيح ان صومه يقع عن
رمضان وان نوى واجبا آخر او نوى النفل لان الرخصة في حق المريض انما تثبت اذا
تحقق عجزه من اداء الصوم فاذا صام فقد فات سبب الرخصة في حقه فالتحق
بالصحيح واذا صام الصحيح كان صومه عن رمضان باي كان كذا هنا واما الرخصة
في حق المسافر لعجز مقدر باعتبار سبب ظاهر قام مقام العجز الباطن وهو السفر فلا
يظهر بفعل الصوم فوات سبب الرخصة فيبقى له حق الترخص فيتعدى الى حاجته
الدينية بطريق الدلالة لان الترخص لما ثبت لحاجته الدنيوية وهي تبع لانه ينتفع به في حيوته
الفانية لان يثبت لحاجته الدينية وهي اصل لانه ينتفع به في حيوته الباقية اولى قال رضي
رحمه الله لما تعين الفرض مشروعا في هذا الزمان صار ما يتصور فيه من الامساك
مستحق الصرف اليه فلا يتوقف صحته على عزيمته بل على اي وجه اتى به يكون
من المستحق كمن عليه الزكوة لما استحق عليه جزء من النصاب فاذا وهب النصاب
للفقير بعد الحول كان مؤديا للزكوة وان لم ينو وكمن استاجر خياطا ليخيط له ثوبا
بعينه بيده فخاطه على قصد الاعانة يكون من الوجه المستحق وهو الاجارة لانه
لا يتصور فيه الا خياطة واحدة فاذا صارت واجبة بالاجارة لم يبق غيرها فيه وقلنا
ليس التعيين باستحقاق منافع العبد لان الواجب عليه فعل هو قربة وذلك لا يصلح
قربة الا بفعل يفعله العبد عن اختيار بلا جبر بل الشرع لم يشرع في هذا الوقت

الا امساكا الذي هو قربة واحدا وانما لا يجوز صوم آخر في هذا الوقت لانه غير مشروع لا باستحقاق
منافعه اذ لا يلزم من كونه غير مشروع استحقاق منافعه فالصوم في الليل غير مشروع ولا
استحقاق ثمة واذا بقيت منافعه حقا له فلا بد من التعيين ليكون صارفا ماله الى ما
عليه ولم يوجد لان عدم العزيمة ليس بشيء بخلاف الزكوة فالمستحق ثم صرف جزء من المال
الى المحتاج وقد وجد فالهبة صارت عبارة عن التصدق في حقه مجازا استحسانا لان
المبتغي بهما رضا الله تعالى دون العوض وقال الشافعي رحمه الله لما بقيت منافعه على
حقه لا يتحقق صرف ماله الى ما عليه ما لم يعينه لان معنى القربة كما هو معتبر في الاصل
معتبر في الوصف وكما شرطت عزيمته في اصل الصوم ليتحقق معنى العبادة يشترط
في وصفه ليصير مختارا في الصفة كما في الاصل فلو وضعنا عنه تعيين الجهة لكان
مجبورا في الصفة ولخلت العبادة عن الاقبال الى الله تعالى بالاخلاص والتمييز وقلنا
الامر على ما قلت ان التعيين المستحق لا بد منه ولكن هذا التعيين يحصل بنية
مطلق الصوم لانه لما اتحد المشروع من الصوم في هذا الوقت تعين في زمانه فاصيب
بمطلق الاسم بان ينوي الصوم مطلقا ومع الخطأ في الوصف بان ينوي القضاء او
الكفارة او النذر كالمتعين في المكان فالواحد العين في مكان يصاب باسم جنسه مع الخطأ
في الوصف فكان هذا في الحقيقة قولا بموجب العلة وهو التزام ما يلزمه المعلل بتعليله حيث
شرطنا التعيين غير انا جعلنا الاطلاق تعيينا والمراد بقوله لا يشترط فيه التعيين
اي قصدا ونصا وقال الشافعي رحمه الله تعالى لما وجب التعيين شرطا بالاجماع
وان خالفنا زفر رحمه الله وجب من اوله الى الغروب لان اول اجزائه يفتقر الى النية ايضا
لانه قربة كسائره وافتقار الصوم الى النية باعتبار انه قربة فلما خلا عن النية بطل
ذلك الجزء فبطل الباقي لانه لا يتجزى والعزيمة المعترضة لا تؤثر فيما مضى اذ اخلاص
العبد فيما قد عمله لا يتصور وانما هو فيما لم يعمله بعد ورجحت المفسد على المصلح
احتياطا في العبادة وهذا بخلاف ما اذا قدم النية حيث يجوز مع عدم النية في
اول الصوم لان ما يتقدم من النية جعل قائما حكما الى وقت الاداء فيصير واقعا
على جملة الامساك ولم يعترض عليه ما يبطله حقيقة فاما النية المتاخرة فلا يتصور
تقديمها الا ترى انه لو نوى النفل بعد الزوال لا يصح ولو جعلت النية المتاخرة
كالتقديم لصح لانه لا يفترق الحال بين القليل والكثير ولهذا يصح صوم القضاء
بتقديم النية لا بتاخيرها ولنا ان النية انما شرطت ليصير الامساك قربة
وهذا الامساك واحد حكما لدخوله تحت خطاب واحد وان تعدد حقيقة
لانه غير متجزى صحة وفسادا ولم يشترط اقتران النية بالكل جميعه بالاجماع
فانه لو اغمي عليه بعد الشروع في الصوم صح صومه ولا اقترانها بحال الشروع
بالاجماع ايضا فانه لو قدم النية تادى صومه وان غفل عنه عند الشروع بالنوم
للعجز اذ لا يوقف عليه اصلا او الا بحرج عظيم وما جعل الله في الدين من حرج
فصار حال ابتداء الصوم في انه يسقط اعتبار العزيمة فيه نظير حال البقاء
في الصلوة وحال بقاء الصوم في انه يمكن اعتبار النية فيه نظير حال ابتداء الصلوة

ثم العجز عن وصل النية باول الصوم جوز تقديم النية مع الفصل عن ركن العبادة وهو الامساك وجعلت النية موجودة حكما فصار له فضل الاستيعاب حيث وقعت النية على جملة الامساك ونقصان من حيث ان النية لم توجد حقيقة عند الاداء اذ الاخلاص انما يكون اذا اتصلت النية بالعمل والعجز الداعي الى تاخير النية موجود فيمن يقيم بعد الصبح او يفيق عن اغمايه وفي يوم الشك ضرورة شرعية لا يمكن دفعها الا بتاخير النية لان تقديم النية من الليل عن الفرض حرام وبنية النفل عندنا يتادى وهي لغو فلان يثبت به تاخير النية موصلها بركن العبادة اولى وللتاخير رجحان من حيث ان النية موجودة عند الفعل وهو الاصل ونقصان من حيث القصور عن جملة الامساك لكن القليل يحتمل العفو كما في النجاسة وغيرها فاستوى التقديم والتاخير في طريق الرخصة بل التاخير راجح لاقتران هذه النية بالعمل وعدم اقتران تلك النية به فان قلت جعلت الدليل المجوز مرجحا والرجحان ابدا بغيره قلت الدليل المجوز هو العجز وهو يشمل الصورتين والرجحان بالاقتران هنا وعدمه ثم على ان المجوز يصلح مرجحا اذا قوي في ذاته كالاستحسان يترجح على القياس فان قلت لو ترجح دليل جوازكم لما كان التبييت افضل قلت الكلام في الجواز وعدمه والافضلية وراء الجواز على انها ثبتت بدليل آخر وهو الاجماع او الحديث وهذا الوجه يوجب الكفارة لو افطر فيه وروي ذلك عنهما او لا صح اقتصار النية على بعض الامساك للضرورة صرنا الى اقامة حكم الكل من وجه ليكون خلفا عن الكل الذي هو كل من كل وجه وهو ان يشترط وجود النية في الاكثر فالاقل في مقابلة الاكثر كالعدم ولا ضرورة في ترك الكل التقديري وهو الاكثر فلم تجوزه بعد الزوال او رجحنا الكثير على القليل لرجحانه في الوجود وهذا الترجيح اولى من الترجيح بصفة العبادة كما قال لان الترجيح بالذات اقوى من الترجيح بالحال لما ياتي في بابه ان شاء الله تعالى ولان صيانة الوقت الذي لا تدارك له اصلا لامر من الاثر واجب وهذا معنى قول مشايخنا رحمهم الله ان اداء العبادة في وقتها مع النقصان اولى من قضائها وهذا الترجيح متعارضا اخر واحد منهما يرجع الى الحال وهذا الوجه يوجب ان لا كفارة فيه لانه اداء ناقص وفيه شبهة عدم الصوم وروي ذلك عن ابي حنيفة رحمه الله والجواب عن قوله ان اول الجزء ايه يفتقر الى النية فاذا خلا عن النية بطل والعزيمة المعترضة لا يوثر فيما مضى انا لم نقل بالاستناد ولا بفساد الجزء المرتل لما ذكرت بل نقول اخلاص العبد في اول النهار موجود تقديرا حيث اقمنا الاكثر مقام الكل فلم يفسد الجزء الاول كما جعلنا النية المتقدمة على الصبح موجودة عنده تقديرا ولا مشاكل في اول النهار قربة قاصرة اذ لا مشقة فيه لانه لا يخالف هوى النفس بخلاف ما بعد الضحوة الكبرى فصار اثبات العزيمة فيه تقديرا وفاء لحقه وتوفير الحظه وعلى هذا الاصل قلنا في الصوم النفل انه متقدر بكل اليوم حتى يشترط وجود المنافي اوله بان كان كافرا في اول اليوم او كانت حائضا ولا ياكل

بدون النية قبل الزوال لان عبادة قهر النفس وذا لا يحصل باصل الامساك بل بامساك مقدر شرعا وهو اليوم شرعا معيارا له فلم يشرع العبادة بالراي عن امساك المندوب اليه في يوم الاضحى الى ان يفرغ من الصلوة ليس بصوم وانما ندب اليه ليكون اول ما يتناوله في هذا اليوم من القربان فالناس اضياف الله تعالى في هذا اليوم وكره للاضياف التناول من غير طعام الضيافة قبل طعامها ولهذا يثبت هذا الحكم في المصري دون القروي فله ان يضحي بعد الصبح وليس للمصري ان يضحي الا بعد الصلوة والنذر وقت بعينه من جنس صوم رمضان من حيث ان الوقت معيار له وهو متعين فيه فيتادى بمطلق النية وبنية النفل لان المشروع في الوقت قبل نذره النفل وانقلب مشروع الوقت واجبا بنذره فلم يبق نفلا لان اليوم الواحد لا يسع فيه الا صوم واحد لانه معيار وقد ثبت له وصف الوجوب فانتفى وصف النفلية لما بينهما من المضادة فصار واجدا من هذا الوجه الا من حيث انه لم يبق محتملا للنفل فاما من حيث انه يحتمل صوم القضاء والكفارة فلا بخلاف صوم رمضان فانه واحد مطلقا وتوقف مطلق الامساك فيه على المنذور حتى لو نوى قبل الزوال يصح لكنه اذا صام عن قضاء او كفارة وقع عما نوى لان التعيين انما حصل في الناذر فلا يعدو الناذر فصح تعيينه فيما يرجع الى حقه وهو ان لا يبقى النفل مشروعا لانه حقه واما فيما يرجع الى حق صاحب الشرع وهو ان لا يبقى الوقت محتملا لحقه وهو القضاء والكفارة فلا يعتبر هذا الوقت مع احتمالهما لو لم ينذر وقبل النذر كان محتملا لحقه للقضاء والكفارة وكذا بعده او يكون معيارا لا سببا كقضاء رمضان ويشترط فيه النية ولا يحتمل الفوات بخلاف الاول لكن اعلم ان الوقت في صوم القضاء والكفارة والنذر المطلق معيار لان مقداره يعرف به ولكنه ليس بسبب لوجوبه بخلاف صوم رمضان فالوقت ثمة معيار وسبب لوجوبه ولهذا لا يتحقق قضاء صوم يومين في يوم واحد واداء الكفارتين بالصوم في شهرين ومن حكمه انه يشترط فيه النية لانه قربة وتكفيه النية الموجودة في اكثر الامساك من هذا الوجه وانما يشترط التبييت لانها غير متعينة فلم يتوقف الامساك في اول اليوم الا لصوم الوقت وهو النفل لا على الواجب لانه يحتمل الوقت ولا توقف على الموضوعات الاصلية لا على المحتمل فلهذا شرط التبييت ليقع الامساك في الاول من العارض الذي هو محتمل الوقت لانه اذا توقف على النفل لا يحتمل الانتقال الى غيره ولا يحتمل الفوات بالتاخير اذ الوقت غير متعين الا ان يموت بخلاف الصلوة وصوم رمضان لتوقتها بالوقت فالعمر هنا كالوقت ثمة او يكون مشكلا يشبه المعيار والظرف كالحج اعلم ان وقت الحج مشكل لانه يشبه وقت الصوم من حيث انه لا يتصور في سنة واحدة الا حجة واحدة ويشبه وقت الصلوة من حيث انه عبادة يتادى باركان معلومة ولا يستغرق الاداء جميع الوقت ويتعين اشهر الحج العام الاول عند ابي يوسف رحمه الله خلافا لمحمد رحمه الله فعند ابي يوسف رحمه الله لا يسعه التاخير عن العام الذي لحقه الخطاب فيه بمنزلة وقت الصلوة فاذا ادرك العام الثاني صار الثاني بمنزلة الاول وعند محمد رحمه الله هذا الوقت غير متعين للاداء لان وقته العمر

فيسعه التاخير بشرط ان لا يفوته عن العمر فاشهر الحج من هذا العام كيوم ادركه في قضاء
رمضان والتاخير عنها لا يكون تفويتا كتاخير قضاء رمضان وهذا بناء على
ان الحج يجب مضيقا عند ابي يوسف رحمه الله لا يباح له التاخير عن السنة الاولى
ويأثم بالتاخير الا اذا ادى في عمره فيرتفع الاثم حج وعند محمد رحمه الله يجب
موسعا يباح له التاخير عن السنة الاولى ولا يأثم بتاخير الاداء الا اذا لم يود في عمره فحج
يأثم وتفسير الوجوب الموسع ان لا يجب في السنة الاولى ان يحج في سنة من سني عمره
كان الله تعالى اوجب عليك الحج ان شئت اديت في السنة الاولى وان شئت اديت في السنة الثانية
وان شئت اديت في الثالثة وهذا تفسير الوجوب الموسع في كل موضع وقال الكرخي
وجماعة من مشايخنا رحمهم الله هذا بناء على ان الامر المطلق عن الوقت كالامر بالزكوة
وصدقة الفطر والعشر والنذر بالصدقة المطلقة يوجب على الفور عند ابي يوسف رحمه الله
وعند محمد رحمه الله على التراخي وكذا الحج فاما تعين الوقت فلا والذي عليه جمهور مشايخنا
ان الامر المطلق عن الوقت لا يوجب الفور بلا خلاف بينهما وان مسئلة الحج مسئلة مبتدأة
محمد رحمه الله يقول الحج فرض العمر اتفاقا غير انه لا يؤدى الا في وقت خاص من هذا الوقت
متكرر في عمره والى تعيينه كصوم القضاء ووقته النهار دون الليل والى تعيينه فلا يتعين اشهر
الحج من السنة الاولى الا بتعيينه بطريق الاداء الا ترى ان اشهر الحج في كل عام صالح للاداء
بلا خلاف حتى انه لو اداه في السنة الثانية او الثالثة كان مؤديا لا قاضيا ولو تعين العام
الاول لصار بالتاخير مفوتا والماتي بعده قضاء فصار كساير العبادات اذا فاتت عن
اوقاتها ولهذا ابقى النفل مشروعا ولو تعين للفرض لم يبق النفل مشروعا اذ الوقت لا يسع
الا حجا واحدا كما في شهر رمضان فثبت انه لم يتعين الا بالاداء وحتى تعين بالاداء بان
شرع في الفرض لم يبق النفل مشروعا وابو يوسف رحمه الله يقول اشهر الحج من السنة الاولى
بعد الامكان تعينت للاداء فلا يباح له التاخير عنها كوقت الظهر للظهر وهذا لان الخطاب
بالاداء لحقه في هذا الوقت وهو فرد لا مزاحم له اذ المزاحم انما يكون بادراك العام الثاني
وهو مشكوك فيه لان الادراك انما يكون بالحيوة اليه وهو وقت مديد يستوي فيه الحيوة
والممات فلم يثبت الادراك بالشك والاحتمال فتعينت هذه الاشهر للاداء بلا معارض
وصار الساقط بطريق التعارض كالساقط في الحقيقة اي ادراك العام الثاني
سقط بتعارض الحيوة والممات فصار كما لو سقط حقيقة بان لم توجد اصلا او حج
لا يجوز التاخير عن العام الاول فكذا ههنا فصار كوقت الظهر في التقدير فيتعين
للاداء وان فيه الحيوة راجحة لانها ثابتة فالظاهر بقاؤها فكان جانب الفوات
ثابت والظاهر بقاؤه بخلاف صوم القضاء لان تاخيره عن اليوم الاول لا يفوته
والتعارض بين الحيوة والممات غير قائم اذ الحيوة الى اليوم الثاني غالبة والموت في ليلة
واحدة بالفجأة نادر فبني الحكم على الظاهر لا على النادر اما اذا كان كذلك استوت الايام
كلها وكانه ادرك كلها فخير بينها ولم يتعين اولها وانما بقي مشروعا مع التعيين
لان اعتبار التعيين للاحتياط كيلا يفوت فظهر ذلك في حق المأثم لا في حق
عدم شرعية النفل وغيره الا ترى ان اخر وقت الظهر تعين لادائه ومع هذا
لو ادى النفل يجوز ويأثم بتاخير الظهر وكذا ههنا اذا اختار النفل فقد اختار
جهة التقصير فيأثم وانما صار مؤديا

في العام الثاني لا قاضيا لانه اذا بقي حيا الى العام الثاني فقد تحققت المزاحمة وارتفع
الشك فظهر ان الاول لم يكن متعينا فصار الثاني قائما مقام الاول في التعيين
ويتأدى باطلاق النية لا بنية النفل اي يتأدى الفرض بمطلق نية الحج لان التعيين ثبت
بدلالة الحال لانه لا يتحمل في العرف من يتكلف المشاق والامور الصعبة لحج بيت الله
وعليه الفرض الا للفرض فانصرف مطلق تسمية الحج اليه للعرف ولكن لا يتأدى
الفرض بنية النفل لان فرضيته لا ينفي مجانسة الغير كالصلوة وهذا لان الحج افعال عرفت
باساميها كالوقوف والطواف والسعي وصفاتها كالفرض والواجب والسنة لا يمعيا بها
ولهذا يفضل وقت الحج عن ادائها فصار كوقت الظهر فلا يدفع غيره من جنسه
كالنفل ممن عليه الظهر وقال الشافعي رحمه الله الحج لا يتأدى الا بمشقة عظيمة وقطع
مسافة شاسعة فبنية النفل قبل اداء الفرض يكون سفيها والسفيه عنده محجور عليه
فتلغو نية النفل بهذا الطريق ولكن بالغاء نية النفل لا يفوت اصل نية الحج لما ان
بفوات الصفة لا يفوت اصل الاحرام فلا بقي اصل نية الحج يقع عن الفرض لانه كاف في وقوعه
عن الفرض في الحج كما لو اطلق النية وعندنا انه يبطل اصل النية فالحج قد يتأدى بدون العزيمة
فالمغمى عليه يحرم عنه اصحابه فيصير هو محرما ومن احرم عن ابويه صح وان لم يوجد العزيمة منهما
قلنا في اثبات الحجر بالطريق الذي قاله انتفاء اختياره والحج عبادة وهي لا تصح بلا اختيار
ولكن الاختيار في كل باب بما يليق به والاحرام عندنا شرط الاداء كالوضوء للصلوة حتى
جوزنا تقديمه على وقت الحج فصح بفعل غيره بدلالة الامر بعقد الرفقة فاما الافعال فلا بد
من ان يجري على بدنه لان اداء العبادة ببدن غيره لا يتحقق وفي احرامه عن ابويه يجعل
ثوابه حقه لهما الا ان يجعل الحج لهما وثوابه حقه فله ان يصرفه اليهما وجوازه عند اطلاق
النية لا باعتبار انه يسقط اشتراط نية التعيين اذ الوقت لما كان قابلا للفرض والنفل
لا بد من تعيين الفرض ولكن التعيين ثبت بدلالة حال المؤدي لا لمعنى في المؤدى لان
الانسان في العادة لا يتحمل المشقة العظيمة ثم يشتغل باداء النفل قبل اداء حجة الا
سلام وبدلالة العرف يحصل التعيين لان اذا لم يصرح بغيرها فاذا نوى النفل
فقد اتى بصريح يخالفه فيسقط اعتبار العرف كمن اشترى بدراهم مطلقة يتعين
نقد البلد في العرف بدلالة تعيين من المشتري وهو تيسير اصابته فان صرح باشتراط
نقد اخر عند الشراء سقط ذلك العرف وينعقد بما صرح به وهذا بخلاف شهر رمضان
لانه متعين في ذاته لا مزاحم له في وقت لما مر لا لمعنى في المؤدي والله اعلم بالصواب

فصل في المامور

الكفار يخاطبون بالامر بالايمان وبالمشروع من
العقوبات والمعاملات وبالشرايع في حكم المواخذة في الاخرة بلا خلاف فاما في وجوب
الاداء في احكام الدنيا فكذلك عند البعض والصحيح انهم لا يخاطبون باداء ما يحتمل
السقوط من العبادات اما بالايمان فلانه عليه السلام بعث الى الناس كافة ليدعوهم
الى الايمان قال الله تعالى قل يا ايها الناس اني رسول الله اليكم جميعا الى قوله فامنوا بالله
ورسوله واما بالعقوبات فلانهم التزموا بها من المؤمنين واما بالمعاملات
فلان المطلوب بها معنى دنيوي وهم اليق به فقد اثروا الدنيا على العقبى واما

بالشرايع في حكم المواخذة في الآخرة كما يعاقب فلان الكافر بترك الطاعات مستحلاً
فيكون ذلك كفراً على كفر فيعاقب عليه في الآخرة كما يعاقب على اصل الكفر فاما في
وجوب الاداء في احكام الدنيا فكذلك عند العراقيين من مشايخنا رحمهم الله لقوله
تعالى ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين فاخبروا انهم استحقوا النار بترك
الصلوة ولم يرد عليهم اعتقادهم ولانهم يعاقبون بترك الاداء اذا لم يجب الاداء
عليهم ولكن المقتضي لوجوبها قائم لقوله تعالى يا ايها الناس اعبدوا ربكم ولله
على الناس حج البيت والكفر لا يصلح مانعاً لتمكنه من رفعه اصلاً كرفع الحدث
والجنابة والصحيح عند مشايخ ديارنا رحمهم الله انهم لا يخاطبون باداء ما يحتمل
السقوط من العبادات لان الكافر ليس باهل للعبادة لان اداءها لاستحقاق
الثواب وهو ليس باهل للثواب لان ثوابها جنة واذا لم يكن اهلاً للاداء لم يخاطب
به لان الخطاب بالعمل للعمل بخلاف الايمان فانه بالاداء يصير اهلاً لما وعد الله المومنين
فيكون اهلاً للاداء ولا يجوز ان يخاطب بالشرايع بشرط تقديم الايمان كما قال الشافعي رحمه الله
لانه راس اسباب الصلاة ادكام الآخرة فلم يصلح ان يجعل شرطاً مقتضى ولانه لو وجبت
الصلوة على الكافر لوجبت حال الكفر او بعده والاول باطل لان الصلوة حال الكفر
باطلة فلا يكون ماموراً بها وكذا الثاني بدليل عدم وجوب القضاء بعد الاسلام
وقوله تعالى لم نك من المصلين اي من المسلمين المعتقدين لفرضية الصلوة كذا في التفسير
وهذا لان اهل الكتاب في سقر مع انهم كانوا يصلون وقال عليه الصلوة والسلام نهيت
عن قتل المصلين اي عن قتل المومنين والمعدوم يجوز ان يكون ماموراً بتقدير الوجود فيكون
الايجاب ازلياً ويكون المامور مخاطباً بعد الوجود والقدرة قبل ان يكون ماموراً مخاطباً
حال كونه معدوماً فهو ظاهر الفساد وقال جمهور المعتزلة خلافهم الله الامر للمعدوم
وهو فرع مسئلة ازلية كلام الله تعالى

فصل في الامر الذي تجب طاعته

هو الله تعالى فاما الرسل عليهم السلام فهم نايبون عنه في تبليغ امره واما السلطان
والولي والابوان فانما تجب طاعتهم لانه في طاعتهم طاعة الله تعالى لا تتصور وجود الامر من
الآمر لنفسه خلافاً للمعتزلة لان المغايرة من اللوازم نعم ان امكنه ان يقول لنفسه
افعل لكنه لا يسمى امراً

القول في النهي

وهو من الخاص كالامر وهو قول
القائل لغيره على سبيل الاستعلاء لا تفعل ولما كان ضد الامر احتمل ان يكون للناس فيه
اقوال كما في الامر فمن قال موجب الامر المطلق وجوب الفعل قال موجب النهي المطلق
وجوب الانتهاء ومن قال بالندب ثم قال بندب الامتناع هنا ومن قال بالوقف
ثم قال بالوقف هنا وهذا لان النهي يكون للندب كالامر كالنهي عن المشي في نعل واحد
وعن اتخاذ الدواب كراسي ونحو ذلك وانه يقتضي صفة القبح للمنهي عنه ضرورة حكمة
الناهي لان الحكيم لا ينهى عن شيء الا لقبحه قال الله تعالى وينهى عن الفحشاء والمنكر وهو
اما ان يكون قبيحاً لعينه وذلك نوعان وضعاً وشرعاً او لغيره وذلك نوعان وصفاً
ومجاوراً كالكفر وبيع الحر وصوم يوم النحر والبيع وقت النداء اعلم ان النهي في
اقتضاء صفة القبح للمنهي عنه كالامر في اقتضاء صفة الحسن للمامور به وكما انقسم المامور به
الى حسن لعينه وضعاً كالايمان والى حسن لعينه شرعاً كالزكوة والى حسن لغيره وهو نوعان
بنفس المامور به او باتيان كالجهاد والوضوء فكذلك انقسم المنهي عنه الى قبيح لعينه وضعاً

وضعاً كالكفر والكذب والعبث لان الواضع وضع هذه الاسماء لافعال عرف قبحها في
ذاتها عقلاً والى ما قبح لعينه شرعاً كبيع الحر والمضامين وهو ما في اصلاب الآباء والملاقيح
وهو ما في ارحام الامهات لان البيع مبادلة مال بمال شرعاً والحر ليس بمال والماء في الصلب
او الرحم لا مالية فيه فصار هذا البيع عبثاً لحلوله في غير محله فالتحق بالقبيح وضعاً
بواسطة عدم المحل شرعاً والى ما قبح لمعنى في غيره وصفاً كصوم يوم النحر
فالنهي ورد لمعنى اتصل بالوقت الذي هو محل الاداء وصفاً وهو انه يوم عيد
وضيافة والبيع الفاسد فالنهي ورد لمعنى اتصل بالبيع وصفاً وهو فوات
المساواة التي هي شرط جواز البيع والمساواة شرط زائد على البيع فقيامه بوجود
ركنه من اهله في محله وقد وجد والى ما قبح لمعنى في غيره مجاوراً كالبيع وقت النداء
فالنهي ورد لمعنى الاشتغال بالبيع عن السعي الى الصلوة وذلك يجاور البيع ولا يتصل
به وصفاً والصلوة في ارض مغصوبة فالنهي ورد لمعنى الغصب وهو يجاور
الصلوة ولا يتصل به وصفاً وتمام التقرير ياتي بعد هذا ان شاء الله تعالى والنهي
عن الافعال الحسية يقع على القسم الاول وعن الامور الشرعية على الذي
اتصل به وصفاً لان القبح يثبت اقتضاء فلا يتحقق على وجه يبطل به المقتضي
وهو النهي اعلم ان النهي قد يكون عن الافعال الحسية كالزنا والقتل وشرب الخمر
فانها افعال تتحقق حساً ممن يعلم الشرع او لا يعلمه ولا يتوقف وجودها على الشرع
وقد يكون عن الامور الشرعية كالصوم والصلوة والبيع والاجارة ونحوها فالصوم
لغة هو الامساك وزيد عليه الوقت والنية والطهارة عن الحيض والنفاس شرعاً
والصلوة لغة الدعاء او تحريك الصلوين وزيد عليه في الشرع اشياء هي اركان
كالقيام والقراءة والركوع والسجود وشروط كالطهارة عن الحدث والخبث
وستر العورة والاستقبال والنية وكذا زيد في البيع والاجارة على المعنى اللغوي
اشياء شرعية يرجع بعضها الى الاهل وبعضها الى المحل فكانت هذه الاسماء
اموراً شرعية لما انها توقفت على الشرع ثم النهي المطلق اذا ورد عن الافعال
الحسية يدل على كونها قبيحة في انفسها لمعنى في اعيانها بلا خلاف لان الناهي كامل
الولاية وله القدرة النافذة والحكمة البالغة فيقتضي النهي القبح في اعيانها اذ هي
توجد مع القبح في اعيانها حساً الا اذا قام الدليل على خلافه فحينئذ يصير قبيحاً
لمعنى في غيره كما في قوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن فقد علم ان النهي لمعنى مجاور
في المحل وهو استعمال الاذى بدليل سياق الآية وهو قوله تعالى قل هو اذى
المعنى فيه حتى لا يبطل احصان حد القذف بالوطي في حالة الحيض ويثبت
به احصان الرجم والحل للزوج الاول وكذا النهي عن الاستنجاء باليمين ونحو ذلك
لا لعينه بل للغير وان ورد النهي المطلق عن التصرفات الشرعية يقتضي قبحاً
لمعنى في غير المنهي عنه ولكن متصلاً به حتى يبقى المنهي عنه مشروعاً باصله بعد
النهي كما كان قبل النهي ولكن صار قبيحاً بوصفه لان القبح لم يثبت لغة بل
يثبت ضرورة حكمة الناهي فكان ثابتاً اقتضاء ضرورة تصحيح المقتضي فيثبت
على وجه يكون محققاً للمقتضي لا مبطلاً له وذا في ان يثبت القبح لغيره وصفاً لا انا

لنا اذا اثبتنا القبح لمعنى في عينه كما قال الشافعي رحمه الله لا يبقى مشروعا فيبطل المقتضي
بناء على تحقق المقتضي الذي ثبت ضرورة صحة المقتضي وبطلان المقتضي يقتضي
بطلان المقتضي فيبطل وهذا لان النهي يعتمد تصور المنهي عنه لانه يراد به عدم
الفعل مضافا الى اختيار العبد حتى يثاب اذا امتنع عنه ويعاقب اذا ارتكبه لانه
ابتلاء كالامر وانما يتحقق الابتلاء اذا بقي الاختيار وهذا انما يكون اذا كان المنهي عنه
متصورا وتصور المشروع بشرعيته فاذا فاتت مشروعيته لا يتصور وجوده شرعا
ولما افاد النهي التصور افاد بقاء المشروعية حتى يتمكن العبد من الانتهاء عنه تعظيما
للناهي وهذا بخلاف النسخ فانه اعدام المشروعية ورفعها لا باختيار من العبد
وكان امتناع العبد عنه بناء على عدمه وفي النهي عدمه بناء على امتناعه فكانا طرفي
نقيض فلم يجز ان يجعلا واحدا بل يجب اثبات اصل النهي موجبا للانتهاء واثبات
المقتضي بحسب الامكان على وجه لا يبطل به الاصل وهو ان يجعل القبح وصفا
للمشروع فيصير مشروعا باصله غير مشروع بوصفه فيصير فاسدا وهذا
بخلاف النهي عن الافعال الحسية لانها تبقى موصوفة بالقبح فانه ليس من ضرورة حرمتها
وقبحها عدم تكونها فقلنا بالقبح لعينها ومن ضرورة تحريم العقود الشرعية بقاء شرعيتها
اذ لا تكون لها اذا لم تبق مشروعة وبدون التكون لا يتحقق تحريم الفعل وكذا في
العبادات ولا تنافي فالمشروع يحتمل الفساد بالنهي كالاحرام الفاسد بان احرم مجامعا
او جامع المحرم فانه يبقى اصله ويلزم المضي والطلاق الحرام والصلوة الحرام اي
في حالة الحيض وفي الاوقات المكروهة والصوم الحرام في يوم الشك فوجب اثبات القبح
على هذا الوجه رعاية لمنازل المشروعات ومحافظة لحدودها بمنزلة المقتضي لا يكون
تابعا للمقتضي ومصححا له لا مبطلا له والنسخ تصرف في المحل بالرفع والنهي تصرف
في المخاطب بالمنع ولهذا كان الربوا وسائر البيوع الفاسدة وصوم النحر مشروعا
باصله غير مشروع بوصفه لتعلق النهي بالوصف لا بالاصل وهذا لانه لا خلل في
ركن البيع واهله ومحله لانه مبادلة المال بالمال بالتراضي وانما الفساد باعتبار
الفضل الذي يعدم المساواة الواجبة بالحديث وفي الشرط الفاسد في معنى الربوا
لان المفسد شرط ينتفع به احد المتعاقدين او المعقود عليه ان كان من اهل
الاستحقاق ولهذا قلنا في قوله تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا ان النهي يعدم
وصف شهادته وهو الاداء ولا يعدم اصل شهادة القاذف حتى ينعقد النكاح بشهادته
وكذا بيع العبد بالخمر مشروع باصله لوجود ركنه وهو قوله بعت او اشتريت في محله وهو
العبد غير مشروع بوصفه وهو الثمن لانه تبع والمبيع اصل حتى لا يشترط وجود
الثمن والقدرة عليه ويبقى بعد هلاكه بخلاف المبيع واذا كان تبعا صار بمنزلة
الاوصاف لانها اتباع ايضا ولان الخمر مال لان المال غير الادمي خلق لمصلحة ويجري
فيه الشح والضنة غير متقوم لان المتقوم ما يجب ابقاؤه بعينه او بقيمته وهي ليست
بهذه الصفة في حق المسلم فيصلح ثمنا من حيث انه غير متقوم فصار فاسدا وكذا
اذا اشترى خمرا بعبد لان كل واحد منهما ثمن لصاحبه فصار فاسدا موجبا
حكمه في محل يقبله وهو العبد غير موجب في محل لا يقبله وهو الخمر حتى لا يملك الخمر

وان قبضها بحكم العقد بخلاف البيع بالميتة والدم فانه ليس بمال في الدين السماوي ولو
كان الكفار يتمولونه اما الخمر والخنزير فهو مال في الدين السماوي وكذلك جلد الميتة ليس بمال
متقوم لانه جزء الميتة فاعتبر بكله ولهذا لا يضمن متلفه وانما تحدث المالية فيه بصنع
مكتسب وهو الدباغة اما الوتر كذلك فانه يفسد وصوم يوم النحر وايام التشريق
حسن مشروع باصله وهو الامساك لله تعالى في وقته لانه وقت اقتضاء الشهوة
كساير الايام غير مشروع بوصفه وهو الاعراض عن الضيافة الموضوعة في هذا الوقت
اذ الناس اضياف الله تعالى في هذا اليوم الا يرى ان الصوم يقوم باليوم ولا قبح فيه والنهي
يتعلق بوصفه وهو انه يوم عيد فصار فاسدا ومعنى الفاسد ما هو مشروع باصله
غير مشروع بوصفه كالفاسد من الجواهر فان اللحم اذا تغير وبقي صالحا للغذاء يقال
لحم فاسد واذا لم يصلح للغذاء يقال لحم باطل ولهذا صح النذر به لانه التزم ما هو عبادة
مشروعة في الوقت وانما لا يلزم بالشروع في ظاهر الرواية لان الشارع في اليوم مباشر
للمعصية لانه بنفس الشروع يصير صائما حتى يحنث به الحالف في الصوم منهي عنه
فامر بقطعه من قبل الشارع فاستحال ان يؤمر بالاتمام اما الناذر لم يصر مرتكبا للمنهي
بنفس النذر لانه التزم بالنذر قربة خالصة وانما وصف المعصية متصل بذاته
فعلا لا باسمه ذكرا فكانت من ضرورات المباشرة لا من ضرورة ايجاب المباشرة
والصلوة وقت طلوع الشمس ونحوه لها مشروعة باصلها اذ لا قبح في اركانها وشروطها
فركنها القيام والقراءة والركوع والسجود وشرطها الطهارة والستر والاستقبال
والنية وهي موضوعة للتعظيم عقلا وشرعا والوقت صحيح باصله فاسد بوصفه
وهو انه مقارنة الشيطان الشمس لما روي انه عليه السلام انه نهى عن الصلوة عند طلوع الشمس
وقال انها تطلع بين قرني الشيطان وان الشيطان يزينها في عين من يعبدها حتى يسجدوا
لها فاذا ارتفعت فارقها فاذا كانت عند قيام الظهيرة قارنها فاذا مالت فارقها فاذا
دنت للمغيب قارنها فاذا غربت فارقها فلا تصلوا في هذه الاوقات فان قلت
الصلوة تضمن بالشروع في الوقت المنهي والصوم لا يضمن مع ان النهي فيهما باعتبار صفة الوقت
قلت النهي ههنا باعتبار صفة الوقت لان وجودها باركانها والوقت ظرف لها لا معيار لها
فصارت الصلوة ناقصة لا فاسدة فتضمن بالشروع لا الصوم اذ الصوم يقوم
بالوقت ويعرف به لانه معياره ويذكر في حده فيقال هو الامساك عن المفطرات الثلاث
نهارا مع النية فازداد الاثر فصار فاسدا فلم يضمن بالشروع فان قلت ينبغي ان
يتأدى به الكامل كالنهي عن الصلوة في ارض مغصوبة قلت النهي ثمة لمعنى الشغل
وهو ليس بصفة للصلوة ولا للوقت بل مجاور للصلوة فالصلوة قائمة بالمصلي والشغل
قائم بالشاغل فكانا وصفين لموصوفين لا لواحد فكانا مجاورين فيتأدى بها الكامل
ونفذ النهي باعتبار صفة الوقت والوقت سبب للصلوة اذ السبب هو البقاء
واقيم الوقت مقامه تيسيرا فازداد الاثر اذ النقصان في السبب يؤثر في
المسبب فلم يتأد بها الكامل فالحاصل ان اتصال الوقت بالصلوة دون اتصال

الوقت بالصوم وفوق اتصال المكان بالصلوة اذ المكان ليس بسبب ولا معيار فيفسد الصوم
ولا يتصل بالشروع ولا تتأدى به الكامل والصلوة في ارض مغصوبة لا تفسد وتكره لتصل
بالشروع وتتأدى بها الكامل وفي الوقت المكروه كذلك غير انه لا يتأدى بها الكامل فان قلت
ينبغي ان لا تصح الصلوة في ارض مغصوبة كما قال احمد رحمه الله وبعض المتكلمين واهل
الظاهر والزيدية وفخر الدين الرازي لان الصلوة تشتمل على قيام وقعود وركوع
وسجود وهي حركات وسكنات والحركة شغل حيز بعد ان كان في حيز آخر والسكون
شغل حيز واحد في ازمنة فيشغل الحيز جزء ماهيتها وهما جزآء الصلوة وجزء
الجزء جزء وشغل الحيز في هذه الصلوة منهي عنه فكان جزء هذه الصلوة منهيا عنه
فاستحال ان يكون مامورا به فلم يكن هذه الصلوة مامورا بها اذ الامر بالكل امر بالجزء
قلت حيثية كونها صلوة تغاير حيثية كونها غصبا ولهذا ينفك الغصب عن الصلوة
والصلوة عن الغصب فجاز ان يؤمر بها من حيث انها صلوة وينهى عنها من حيث انها
غصب ولانه لو كان كذلك لامتنع النهي عن فعل ما لان نفس الفعل مامور به لانه جزء
من الفعل المامور به فكل منهي عنه فرد من افراد نفس الفعل والدليل على صحتها انه
لا يؤمر بقضائها بالاجماع فان قلت الفرض يسقط عندها لا بها قلت الحكم بعدم
وجوب القضاء حكم بصحتها اذ الحكم بسقوط القضاء عندها مع الحكم بالفساد كالحكم
بفساد صلوة المحدث مع عدم وجوب القضاء بناء على ان الفرض يسقط عندها لا بها
وفساده لا يخفى على ذي لب وكذا النهي عن البيع وقت النداء متعلق بما ليس بوصف له
وهو ترك السعي وهو منفك عن البيع والسعي والنهي عن بيع الحمل والمضامين والملاقيح
ونكاح المحارم مجاز عن النفي فكان نسخا لعدم محله لان محل البيع المال المملوك المتقوم
ومحل النكاح غير المحرم فكان النهي مجازا عن النفي لمشابهة بينهما صورة لوجود حرف
النفي فيهما ومعنى لان الاعدام مطلوب فيهما ولهذا صح العكس في قوله تعالى فلا رفث
الآية وكذا صوم الليالي منسوخ لان الصوم شرع للابتلاء وقد تعذر الوصال فاختص
النهار به لانه لا مشقة في الامساك ليلا لانه على وفق العادة ومبنى العبادة على
خلاف هوى النفس فان قلت النكاح بغير شهود منهي لقوله عليه السلام
لا نكاح الا بشهود والمراد لا تنكحوا والا لما وجد نكاح ما بدون الشهود لما
عرف في لوازيد به نفي النكاح الشرعي لما ثبت به الاحكام الشرعية كوجوب العدة
وثبوت النسب وسقوط الحد قلت هو نفي لوجود صيغته فكان نسخا
وابطالا وثبوت تلك الاحكام بناء على شبهة العقد لوجود ركن العقد من
الاهل في المحل وهي احكام تثبت بالشبهة ولان النكاح شرع للملك ضرورة لا ينفصل
عن الحل حتى لا يصح عند الحرمة المقارنة ويبطل بالحرمة الطارية وموجب
النهي التحريم فتثبت الحرمة ضرورة النهي واذا ثبتت الحرمة انتفى الحل للمضادة بينهما
فاذا انتفى الحل انتفى الملك ضرورة انه لا ينفصل عنه واذا انتفى الملك انتفى النكاح
ضرورة انتفاء ما شرع له اما البيع فمشروع لملك اليمين وهو ليس بضروري وينفصل
عن الحل حتى شرع في موضع الحرمة وفيها كما في الحل

اصلا كالامة المجوسية والعبد والبهيمة والخمر فلا يلزم من انتفاء الحل انتفاء الملك فلا ينتفي
البيع واذا بقي البيع بقي بحكمه وهو الملك اما بيان ان ملك النكاح ضروري فلانه استيلاء
على جزء الحرة وهي مالكة بجميع اجزائها فلا تصير مملوكة للتنافي بينهما اذ المالكية امارة
القدرة والمملوكية سمة العجز وبينهما تناف غير ان الشرع حكم ببقاء جنس بني آدم الى الدهر
وبقاؤه ببقاء النسل وذا لا يكون الا بالتوالد وذا لا يتحقق الا بطريق خاص فثبت
الملك له عليها ضرورة افادة الحل فلهذا لا يظهر في حق التملك من الغير والانتقال الى
الورثة ولهذا كان العقر لها لا له وقال الشافعي رحمه الله في البابين ينصرف الى القسم
الاول حملا بكمال القبح كما قلنا في الحسن في الامر لان النهي في اقتضاء القبح حقيقة كالامر
في اقتضاء الحسن ولان المنهي عنه معصية فلا يكون مشروعا لما بينهما من التضاد
ولهذا قال لا تثبت حرمة المصاهرة بالزنا ولا يفيد الغصب الملك ولا يكون سفر المعصية
سببا للرخصة ولا يملك الكافر مال المسلم بالاستيلاء اعلم ان مطلق النهي عند الشافعي
رحمه الله في الحسي والشرعي يقتضي القبح لعينه فلا يصح شرعا اصلا الا بدليل كالبيع وقت
النداء فالحاصل ان القبح عنده يثبت في اصله حتى لا يبقى مشروعا اصلا الا اذا قام الدليل على
ان القبح لغيره وعندنا في وصفه دون اصله الا اذا قام الدليل على ان القبح في اصله فيصير
مجازا عن النسخ كالنهي عن نكاح منكوحة الاب وبيانه في صوم يوم العيد النحر وايام
التشريق والربوا والبيوع الفاسدة فانها مشروعة عندنا لاحكامها مع فسادها وعنده باطلة
منسوخة لا حكم لها لان الامر ضد النهي ثم ان مطلق الامر يقتضي صفة الحسن لعينه فكذا
مطلق النهي يقتضي القبح لعينه لان المطلق ينصرف الى الكامل لما في النقصان من شبهة العدم
ولان النهي في اقتضاء القبح حقيقة كالامر في اقتضاء الحسن حقيقة ولهذا لا يصح نفيه فلا يقال
نهي الشارع لا يقتضي القبح كما لا يقال امر الشارع لا يقتضي الحسن والحقيقة فيما قلت
لانه يوجب القبح في المنهي وهو الصوم والبيع اذ صيغة النهي اضيفت اليهما لا الى غيرهما
ولهذا افسد اداؤه وحرم ولم يبق اليوم محلا للصوم الخ وكذا افسد الملك في البيع ويجب
التصدق والفسخ فمن جعل القبح لغيره وصفا فقد جعل القبح في الوصف حقيقة
من حيث انه لا يصح نفيه عنه وفي الاصل مجازا حيث صح نفيه عنه وهذا قلب الاصل
اذ الاصل ان يكون القبح فيما ورد النهي عليه وان يكون الوصف تابعا في الحكم كما هو تبع في الوجود
وقد صيرتم الاصل تبع الوصف التابع والوصف متبوعا وهو ممنوع بمرة وصار
لتخريج الفروع طريقان عنده احدهما ان ينعدم المشروع باقتضاء النهي وهو القبح ينعدم
المشروع بثبوته لانه ضده وهذا لان المشروع مرضي لقوله تعالى شرع لكم من الدين ما وصى به
نوحا والتوصية المبالغة في الامر والشرع من الشارع الحكيم العليم دليل على
انه مرضي خصوصا في الذي وصى به نوحا اذ وضع القبيح مثلا كالعبادة الذين خلقهم
لعبادته لا يليق بالحكيم وكون الفعل قبيحا ينافي كونه مرضيا وان كان داخلا في المشية والقضاء
والحكم كالكفر وساير المعاصي فانها بمشية الله تعالى وقضائه وحكمه توجد لا برضائه
لقوله تعالى لا يرضى لعباده الكفر وقد ثبت القبح بالاجماع فينتفي المشروعية فاذا لم يبق
مشروعا يكون منسوخا وثانيهما ان ينعدم حكمه فان حكم النهي وجوب الانتهاء
وان يصير الفعل بخلاف موجبه معصية وهذا ينافي المشروعية

لان ادنى درجات المشروع ان يكون مباحا ثم مندوبا ثم واجبا ثم فرضا فعلم انه بعد النهي لم يبق مشروعا حيث اتصف بخلاف صفة المشروعية فيكون نسخا فانتفت المشروعية بقضاء النهي وحكمه فظهر بهذا انه لا بد للمشروع من سبب مشروع حتى يستفاد المشروع به وبهذا لا يثبت حرمة المصاهرة بالزنا لانها شرعت نعمة وكرامة بالتحاق امهاتها وبناتها بامهاته وبناته في المحرمية فيستدعي سببا مشروعا تحقيقا للملائمة بين السبب والمسبب والزنا حرام محض غير مشروع اصلا فلا يصلح سببا لهذه الكرامة وكذا الغصب لا يفيد الملك عند تقرر الضمان لان الملك نعمة والغصب حرام محض فلا يصلح سببا له فان قلت اذا جامع المحرم او الحرم مجامعا يبقى مشروعا موجبا اداء الافعال مع كونه فاسدا منهيا عنه قلت الاحرام منهي لمعنى الجماع والجماع غير متصل بالاحرام اصلا ووصفا لكن الجماع في الاحرام محظور شرعا فصار مفسدا واداء الحج بعد الجماع فسد ولم ينقطع لان الاحرام لازم شرعا لا يحتمل الخروج باختيار العبد فلم ينقطع بجناية الجاني وكلامنا فيما ينعدم شرعا وينقطع بجناية الجاني كالصوم فان قلت الطلاق في حالة الحيض والطهر الذي جامعها فيه منهي عنه ومع ذلك كان موجبا لحكم مشروع وهو الفرقة قلت النهي لمعنى الاضرار بها من حيث تطويل العدة عليها اذا طلقها في الحيضة لان تلك الحيضة لا تحتسب من العدة او تلبيس امر العدة عليها اذا طلقها في طهر جامعها لانها لا تدري ان الوطء معلق فتعتد بالحبل او غير معلق فتعتد بالاقراء فان عند الشافعي رحمه الله الحامل تحيض فلا تتمكن من التزوج وكذا لا يكون سفر المعصية سببا للرخصة لانها تثبت بطريق النعمة لدفع الحرج عند السير المديد فاذا كان سفره معصية لا يصلح سببا لما هو نعمة اذ النعمة تستدعي سببا مشروعا وما يكون المرء به عاصيا لا يكون مشروعا ولا يملك الكافر مال المسلم بالاستيلاء لانه محظور محض فلا يكون مشروعا فلا يصلح سببا لما هو نعمة وهو الملك فان قلت الظهار منكر من القول وزور ينعقد موجبا للكفارة التي هي مشروعة قلت يجوز ان يناط بها ليس مشروع من الاسباب ما هو عقوبة لما انه يلايم كل واحد منها صاحبه كما يتعلق الحد بالزنا والقصاص بالقتل العمد والرجم بزنا المحصن والكفارة في الظهار شرعت جزاء على ارتكاب محظور ولم تشرع على سبيل الكرامة والنعمة فتستدعي سببا محظورا وكلامنا وقع في حكم مطلوب كالملك يتعلق بسبب مشروع له كالبيع ابيع سببا والحكم به مشروعا بعد ورود النهي عليه لانه اما شرع ولئن فيما قلت ترك الحقيقة وابطال الاصل لان فيه ابطال النهي وجعله مجازا عن النسخ كما بينا واما استيلاء اهل الحرب على اموالنا فانما صار مباحا بواسطة العصمة في المحل اذ المال في الاصل مباح التملك بالاستيلاء عليه وهذه الواسطة ثابتة في حقنا لا في حقهم فانهم لا يعتقدون ذلك وولاية الالزام منقطعة لانقطاع ولايتنا عنهم في دار الحرب لان هذه الواسطة هي العصمة الثابتة بالاحراز بدارنا وقد انتهت هذه العصمة بانتهاء سببها حين احرزوه بدارهم فعاد مباحا كما كان والاستيلاء انما يكون محظورا اذا صادف مالا معصوما وكان معصوما بالاحراز بدارنا لا يملك بالاستيلاء وانما يملك بعد زوال هذه العصمة وبهذا لا يملكون رقابنا بالاحراز لان العصمة عن الاسترقاق بالحرية المتأكدة بالاسلام ولم تنته بالاحراز الموجود منهم واما الملك بالغصب فلا يثبت مقصودا به بل بشرط الغصب يثبت الضمان ووجوب الضمان على الغاصب مع بقاء الاصل على ملك المغصوب منه لا يمكن لان الضمان ضمان

جبر وانما يجبر الفايت لا القايم ولان فيه اجتماع البدل والمبدل في ملكه فصار عدم ملكه في العين شرطا لسلامة الضمان له وشرط الشيء تابع له فصار زواله عن ملكه وثبوته للغاصب حسنا لحسن المشروط وهو الضمان وانما قلنا لو ثبت مقصودا به وعلى هذا قلنا في المدبر اذا غصبه يزول عن ملك المولى لما سلم الضمان له تحقيقا للشرط وجوب الضمان ولا يدخل في ملك الغاصب صيانة لحق المدبر في التدبير يوجب حق العتق له ولهذا امتنع بيعه وفي القن لما زال عن ملك المغصوب منه دخل في ملك الغاصب لانه لا مانع من دخوله في ملك الضامن وهو احق الناس به لانه ملك عليه بدله ولان الاصل في ضمان الغصب ان يجعل مقابلا بالرقبة تحقيقا للمعادلة بين المضمون والضمان وهذا لا يمكن تحقيقه في المدبر لانه لا يقبل الانتقال فجعل مقابلا بتفويت وهذا جائز عند الضرورة ولا ضرورة في القن فجعلناه مقابلا بالرقبة واما الزنا فلا يوجب حرمة المصاهرة اصلا بنفسه لانه قبيح ومحظور ولكنه سبب للماء والماء سبب لوجود الولد والولد هو الاصل في استحقاق حرمة المصاهرة لانه الآدمي المعظم الداخل تحت قوله تعالى ولقد كرمنا بني آدم على اي وجه اجتمع الماء في الرحم ولا عصيان ولا عدوان فيه ثم تتعدى من الولد الى اطرافه اي ابويه واجداده وجداته والى اسبابه اي الوطء والمس ونحوهما وما قام مقام غيره في اثبات حكمه فانما يراعى صلاحية السبب للحكم في الاصل لا فيما قام مقامه كالتراب لما قام مقام الماء في اثبات الطهارة نظر الى كون الماء مطهرا واسقط وصف التراب وهو التلويث فكذا يهدر وصف الزنا بالحرمة في ايجاب حرمة المصاهرة لقيام الزنا مقام ما لا يوصف بالحرمة وهو الولد واما سفر المعصية فغير منهي لمعنى فيه لانه انما صار سببا للرخصة باعتبار انه سير مديد ومن حيث انه سير مديد مباح وانما المعصية لمعنى جاوره وهو قصد قطع الطريق او تمرد العبد على سيده حتى اذا ترك قصده بقصد الحج او لحقه اذن سيده ذهبت المعصية وان سافر والقبح المجاور لا ينفي الحكم الشرعي كالبيع وقت النداء واما العام فما يتناول افرادا متفقة الحدود على سبيل الشمول فالكلام فيه في اربعة فصول في حده وحكمه قبل الخصوص وحكمه بعده والفاظه

الفصل الاول في حده

فقيل ما يتناول افرادا لا آخر ووقع الاحتراز فيه عن المشترك وهو ما يتناول افرادا مختلفة الحدود على سبيل البدل وقيل كل لفظ ينتظم جمعا من الاسماء لفظا او معنى والمراد بالاسماء هنا المسميات لا التسميات وقوله لفظا او معنى تفسير للانتظام اي ينتظم ذلك اللفظ جمعا من الاسماء مرة لفظا كنحو زيدون وطورا معنى كمن وما ونحوهما وهذا لان التقسيم والتحديد باطل اذ من شرطه الاطراد والانعكاس ليحصل بهما الجمع والمنع ولن يحصل هذا الا باشتمال الحد على جميع افراد المحدود ولا يوجد هذا في المقسم والعموم لغة الشمول يقال مطر عام اذا شمل الامكنة وخصب عام اذا شمل البلدان وعما ونخلة عميمة اي طويلة والقرابة اذا توسعت انتهت الى العمومة فالاصل الابوة ثم البنوة ثم الاخوة ثم العمومة ومنه عامة الناس وهم الجهال لكثرتهم وهو كالشيء اسم عام يتناول كل موجود عندنا ولا يتناول المعدوم خلافا للمعتزلة ونحو قوله تعالى ان زلزلة الساعة شيء عظيم ما قول فان قلت كل موجود ينفرد عن الآخر باسم خاص

وحقيقته والعامة اسماً ولغة اجراً متفقة الحدود قلت تناوله كل موجود باعتبار معنى واحد وهو ثابت الذات فلا وقع النقض عن اسم العدد كالعشرة ونحوها فانه ليس بعام لانه اسم موضوع لعدد معلوم لا يدل جزوه الا على هذا العدد ولا يدل هذا الاسم على جزء من اجزاء العدد بخلاف الشيء ورجال ونحوهما وذكر الجصاص ان العام ما ينتظم جمعاً من الاسماء او المعاني وقيل هذا سهو منه فتعدد المعاني لا يكون الا بعد التغاير والاختلاف كالعلم والارادة والكراهة وعند ذلك لا ينتظمها لفظ واحد بل يحتمل ان يكون كل واحد منها مراداً باللفظ على الانفراد وهذا يكون مشتركاً لا عاماً ولا عموم للمشترك عندنا وعنده فذلك انه سهو او ماول وتاويله ان المعنى الواحد باعتبار تعدد محاله يسمى معاني مجازاً فانه يقال خصب عام لانه عم الامكنة وهو في الحقيقة معنى واحد ولكن لتعدد محاله سمي عاماً ولكن هذا انما يصح اذا قال والمعاني لانه يراد به المحال وهي المسميات فكانا مترادفين فالصحيح انه سهو الا في التاويل تغيير كلمة او لا ان الجصاص يقول بان المعاني لها عموم كما قال جمهور مجوزي تخصيص العلة فانه يقال عمهم الخوف والخير ويقال علة عامة ولهذا اجوزوا تخصيص العلة لعمومها

الفصل الثاني في حكمه قبل الخصوص

اعلم انه يوجب الحكم فيما يتناوله قطعاً حتى يجوز نسخ الخاص به كحديث العرنيين نسخ بقوله عليه السلام استنزهوا البول واذا اوصى بخاتم لانسان ثم بالفص منه لاخر ان الحلقة للاول والفص بينهما ولا يجوز تخصيص قوله تعالى ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه ومن دخله كان آمنا بالقياس وخبر الواحد لانهما ليسا بمخصوصين اختلف اهل الاصول في هذه المسئلة على ثلاثة اقوال اختص كل فريق باسم خاص اصحاب العموم واصحاب التوقف واصحاب الخصوص واصحاب العموم فريقان فريق قالوا بانه يوجب الحكم فيما يتناوله قطعاً كانه نص على كل فرد من افراد العموم وهو مذهب مشايخ العراق من اصحابنا كالكرخي والجصاص وجمهور المتاخرين من دياره كالقاضي ابي زيد ومن تابعهم رحمهم الله وهو قول جمهور المعتزلة وذكر عبد القاهر البغدادي من اصحاب الحديث في كتابه ان هذا مذهب ابي حنيفة واصحابه رحمه الله والدليل على ان المذهب هذا الذي حكينا ان ابا حنيفة رحمه الله قال ان الخاص لا يقضي اي لا يترجح على العام بل يجوز ان ينسخ الخاص بالعام كحديث العرنيين في بولها نوع كل حجة نسخ وهو خاص بقوله عليه السلام استنزهوا البول فان عامة عذاب القبر منه وهو عام وكذا قوله عليه السلام ليس فيما دون خمسة اوسق صدقة نسخ بقوله عليه السلام ما اخرجت الارض ففيه العشر وقد ذكر محمد رحمه الله في الزيادات اذا اوصى بخاتم لانسان ثم اوصى بفصه لاخر في كلام مفصول فالحلقة للاول والفص بينهما نصفان لانه اجتمع في الفص وصيتان احدهما بايجاب عام اذ الخاتم يتناوله بعمومه والاخرى بايجاب خاص ثم اثبت المساواة بينهما في الحكم ولم يجعل الخاص اولى وقال في الوصايا لو كانت الوصيتان بهذه الصفة بكلام موصول لكان الفص للموصى له بالفص والحلقة للاخر لا لكن لما قرن بالعام صار بياناً فظهر ان مراده بالايجاب العام الحلقة دون الفص ولما تاخر لم يصر بياناً فكان معارضاً وقال ابو يوسف رحمه الله المفصول كالموصول لكن الفص دخل تحت الوصية الثانية قصداً وفي الاولى تبعاً واعتبار القصد احق وقالوا

في المصادر ورب المال اذا اختلفا في عموم الاذن وخصوصه ان القول لمن يدعي العموم ايهما كان ولولا المساواة بين الخاص والعام حكماً وقيام المعارضة بينهما لما صير الى الترجيح بمقتضى العقد اذ العقد عقد الاسترباح ومهما كان التصرف اعم كان اجلب للربح وقال عامة مشايخنا ان العام من الكتاب والسنة المتواترة الذي لم يثبت خصوصه لا يجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس فزعموا ان المذهب هذا ولهذا قلنا لا يجوز تخصيص قوله تعالى ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه بالقياس على الناسي او بخبر الواحد وهو قوله عليه السلام المسلم يذبح على اسم الله تعالى سمى او لم يسم لانه عام لم يثبت خصوصه اذ الناسي جعل ذاكراً حكماً لقيام الملة مقام الذكر تخفيفاً عليه وكذا لا يجوز تخصيص قوله تعالى ومن دخله كان آمنا بالقياس على من جنى في الحرم فانه يقتص منه فيه فلا التجاء للجاني الى او بخبر الواحد وهو قوله عليه السلام الحرم لا يعيذ عاصياً ولا فاراً بدم وكذا لا يجوز تخصيص عموم قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القران بقوله عليه السلام لا صلوة الا بفاتحة الكتاب حتى لا تتعين قراءة الفاتحة فرضاً وفريق قالوا بانه يوجب الحكم لا على القطع وهو قول الشافعي ومشايخ سمرقند رئيسهم الشيخ الامام ابو منصور الماتريدي رحمهم الله ولهذا اجوز الشافعي رحمه الله تخصيص العام بالقياس وبخبر الواحد ابتداء كما في هذه المسائل التي بيناها واما اصحاب الوقف وهم الذين توقفوا في حق العمل والاعتقاد كعامة المرجئة والاشعرية وابي سعيد البردعي منا فقالوا ان العام مجمل فيما اريد به لاختلاف اعداد الجمع اذ لفظ العام يطلق على الثلاثة والاربعة والخمسة وغير ذلك مع ان كل واحد يخالف صاحبه الا ترى انه يستقيم تاكيده بما يفسره تقول جاءني القوم كلهم او اجمعون ولو كان العموم موجب مطلق هذا اللفظ لم يستقم تاكيده لانه يكون عبثاً لا فائدة فائدة حاصلة ولهذا لا يصح تاكيد الخاص مثله بان يقال جاءني زيد كله او جميعه وانما يقال جاءني زيد نفسه لانه يحتمل المجاز دون البيان فدل ان ما هو المراد منه غير معلوم فكان بمنزلة المجمل فيجب الوقف وقد يذكر لفظ العام ويراد به الخاص قال الله تعالى الذين قال لهم الناس والمراد به رجل واحد وهو نعيم بن مسعود وقال الله تعالى انا نحن نزلنا الذكر وقال رب ارجعون وعند الاطلاق يحتمل العموم والخصوص فكان بمنزلة المشترك والتعيين لكان مجازاً في احدهما وهو خلاف الاصل فيجب الوقف فيه حتى يظهر المراد واما اصحاب الخصوص فهم الذين حملوا اللفظ على الثلاثة اذا كان جمعاً وعلى الواحد اذا كان جنساً فقالوا ان الاقل متيقن فيجعل مراداً ويتوقف فيما وراءه وجه قول اصحاب العموم ان العموم معنى مقصود عند العقلاء كمعنى الخصوص فيجب ان يكون له صيغة مخصوصة يعرف المقصود بذلك اللفظ لان الالفاظ لا تقصر عن المعاني فان من اراد ان يعتق عبيده فانه يتمكن من تحصيل هذا المقصود بقوله عبيدي احرار وقد ظهر الاستدلال بالعموم عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فانه عليه السلام حين دعا ابي بن كعب رضي الله عنه وهو في الصلوة فلم يجبه بين خطاءه فيما صنع بقوله يا ايها الذين آمنوا استجيبوا لله وللرسول اذا دعاكم وهذا عام ولو كان موجبه الوقف

لم يكن لا يستدل الا عليه السلام به معنى وعن الصحابة رضي الله عنهم اجمعين فانهم خالفوا الصديق رضي الله عنه في قتال مانعي الزكوة مستدلين بقوله عليه السلام امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله وهو عام وهو استدل عليهم بقوله فان تابوا واقاموا الصلوة وآتوا الزكوة فخلوا سبيلهم فرجعوا الى قوله وهو عام وحين اختلف علي وابن مسعود رضي الله عنهما في المتوفى عنها زوجها اذا كانت حاملا فقال علي رضي الله عنه تعتد بابعد الاجلين مستدلا بقوله تعالى اربعة اشهر وعشرا وبقوله اجلهن ان يضعن حملهن وقال ابن مسعود رضي الله عنه من شاء باهلته ان قوله اجلهن ان يضعن حملهن نزل بعد ما نزل فصار ناسخا له فاستدل بهذا العام على ان عدتها بوضع الحمل لا غير وجعل الخاص الذي في سورة البقرة منسوخا بهذا العام في حق الحامل وعن علي رضي الله عنه انه حرم الجمع بين الاختين وطئا بملك اليمين احلتهما آية وهو قوله تعالى او ما ملكت ايمانهم وحرمتهما آية وهو قوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين فوقعت المعارضة وترجح المحرم احتياطا ووافقه عثمان رضي الله عنه في هذا الاستدلال الا انه رجح الموجب للحل عند التعارض باعتبار الاصل اذ الاصل هو الحل بعد وجود سبب الحل فاستدلا بالعموم بمحضر من الصحابة رضي الله عنهم ولم ينكر عليهما احد فحل محل الاجماع فان قلت يحتمل ان الصحابة رضي الله عنهم فهموا العموم منها بدلائل اقترنت بها دلت على العموم قلت الحكم بالعموم ظهر ولم يظهر له سبب الا عموم النص فلم يجز الحمل على سبب لم يظهر ولو لم تكن هذه النصوص حجة بدون تلك الدلائل لما جاز لهم السكوت عن نقل تلك الدلائل اذ لو نقلوا لظهرت ظهور النصوص ثم قال الشافعي رحمه الله كل عام يحتمل ارادة الخصوص من المتكلم فيتمكن فيه شبهة ولا يقين مع الاحتمال ولنا ان المراد بمطلق الكلام حقيقته وهو ما يكون الصيغة موضوعة له وهذه الصيغة وضعت للعموم فكان حقيقة له وما هو حقيقة الشيء يكون ثابتا به قطعا ما لم يقم الدليل على مجازه وارادة الخصوص لا تصلح دليلا اذ هو امر باطن لا نقف عليه فيكون ساقط العبرة في حق المخاطب ويدار الحكم في حقه على اللفظ المطلق الخالي عن القرينة فالموهوم لا يعارض المعلوم والجواب عن الواقفية انا ندعي ان موجبه العموم قطعا ولم ندع انه محكم لا احتمال للارادة للخصوص فيصلح توكيده بما ينقطع باب الاحتمال فيصير محكما وهذا كالخاص فان قوله جاءني زيد غير محكم لاحتمال المجاز بان يكون المراد به مجيء رسوله او كتابه فاذا قال جاءني زيد نفسه صار محكما وانتفى احتمال المجاز

الفصل الثالث في حكمه بعد الخصوص

فان لحقه خصوص معلوم او مجهول لا يبقى قطعيا لكنه لا يسقط الاحتجاج به عملا بشبه الاستثناء والنسخ وذلك مثل قول الشافعي رحمه الله في موجب العام قبل الخصوص والدليل على ان المذهب هذا اجماع السلف على الاحتجاج به فان ابا حنيفة رضي الله عنه استدل على فساد البيع بالشرط بنهيه عليه السلام عن بيع وشرط وعلى استحقاق الشفعة للجار الملاصق بقوله عليه السلام الجار احق بصقبه وهما عامان مخصوصان واستدل محمد رضي الله عنه على فساد بيع العقار قبل القبض بنهيه عليه السلام عن بيع ما لم يقبض وهو عام مخصوص والدليل على انه لم يبق قطعيا اجماعهم على جواز تخصيصه بخبر الواحد والقياس والعام المخصوص دون خبر الواحد فالقياس لا يصلح معارضا لخبر الواحد عندنا حتى اخذنا بخبر الواحد في القهقهة وتركنا القياس به وصحت معارضته بالقياس من حيث الظاهر واما التعارض حقيقة فلا لانه يتبين انه لم يدخل تحت العام فلا يكون بينهما تعارض اذ مقتضاه ان يوجب كل واحد خلاف الآخر وهنا يظهر ان العام لا يوجب الحكم في القدر المخصوص ولان دليل الخصوص يشبه الاستثناء بحكمه لانه يبين ان قدر المخصوص لم يدخل تحت العموم كالاستثناء ولهذا لا يكون الا مقارنا عند القاضي ابي زيد وكثير من الفقهاء وان جوز المتكلمون والشيخ ابو منصور رحمه الله الخصوص متراخيا ويشبه الناسخ بصيغته لانه كلام مفيد بنفسه فلم يلحق باحدهما بعينه حتى لا يلغو احد الشبهين بل يعتبر في كل باب شطره رعاية للشبهين فقلنا اذا كان دليل الخصوص مجهولا فباعتبار جانب حكمه وهو انه بمنزلة الاستثناء يمنع ثبوت الحكم فيما وراء المخصوص لان جهالة المستثنى توجب جهالة في المستثنى منه وباعتبار جانب صيغته يسقط دليل الخصوص ويبقى حكم العام في جميع ما تناوله لان المجهول لا يصلح ناسخا للمعلوم لانه لا يصلح معارضا فكيف يصلح ناسخا فلا يبطل واحد منهما بالشك اي لا يسقط دليل الخصوص لكونه مجهولا بالشك لانه باعتبار احد شبهيه يسقط وباعتبار الآخر لا ولا يخرج ما وراءه من ان يكون العام حجة فيه بالشك لانه باعتبار احد شبهيه يخرج من ان يكون حجة فيه وباعتبار الآخر لا فلا نخرجه من كونه حجة بالشك ولم يبق قطعيا بالشك وكذلك اذا كان دليل الخصوص معلوما فانه باعتبار الصيغة قابل للتعليل فان الاصل في النصوص التعليل عندنا وبالتعليل لا يدرى ما يتعدى اليه حكم الخصوص مما تناوله العام فصار قدر ما تناوله العام مجهولا على اعتبار صيغة النص وباعتبار الحكم لا يقبل التعليل لانه من حيث الحكم يشبه الاستثناء وهو تكلم بالباقي بعد الثنيا فصار قدر المستثنى كانه لم يتكلم به فكان عدما والعدم لا يعلل لان التعليل لتعدية الحكم الثابت في الاصل الى الفرع فما ليس بثابت كيف يتصور تعليله وهذا بخلاف الناسخ فان الناسخ وان كان معلوما لا يمكن تعليله لان عمله في رفع الحكم بطريق المعارضة فالتعليل فيه يؤدي الى اثبات التعارض بين النص والعلة والعلة لا تكون معارضة للنص وهنا التعليل يقع على ما وضع له دليل الخصوص وهو انه غير داخل تحت العام فلم يكن التعليل معارضا للنص فان قلت دليل الخصوص يشبه الاستثناء والنسخ وكل واحد منهما لا يعلل فينبغي ان لا يعلل دليل الخصوص قلت الاستثناء انما لا يعلل لانه غير مستقل بنفسه وهو مستقل والناسخ انما لا يعلل لئلا تعارض العلة النص وهنا لا تعارض فاعتبار الصيغة يخرج العام من ان يكون حجة فيما وراء الخصوص واعتبار الحكم لا فلا نخرجه عن كونه دليلا بالشك ولم يبق

قطعيًا بالشك فكان دون خبر الواحد ولهذا يجوز ترك العموم الذي ثبت خصوصه بالقياس
ولم يجز ترك موجب خبر الواحد بالقياس لأن خبر الواحد يقين بأصله وإنما الاحتمال في
طريقه لتوهم غلط من الراوي أو كذبه وثبوت الحكم بهذا العام فيما وراء المخصوص فيه شك
واحتمال في أصله فصح أن يعارضه القياس فصار كما إذا باع عبدين بألف درهم على أنه
بالخيار في أحدهما بعينه وسمى ثمنه أي صار دليل الخصوص نظير هذه المسألة وهو أنه
إذا باع من رجل عبدين بألف درهم وشرط الخيار في أحدهما دون الآخر للبائع أو للمشتري
فإن لم يكن ثمن كل واحد منهما مسمى لم يجز البيع في أحدهما لجهالة الثمن وإن كان ثمن كل واحد
منهما مسمى ولكن لم يتعين المشروط فيه الخيار لم يجز أيضًا لجهالة المبيع وإن عين جاز البيع
في الآخر ولزم بالثمن المسمى له لأن الخيار لا يمنع الدخول في الإيجاب ويمنع الدخول في الحكم
فصار في السبب نظير دليل النسخ وفي الحكم نظير الاستثناء فعدم العقد في
المشروط له الخيار باعتبار أن الحكم معدوم فإذا كان مجهولا كان العقد في الآخر ابتداء
في المجهول وإذا كان معلومًا ولم يكن ثمن كل واحد منهما مسمى كان العقد في الآخر ابتداء
بالحصة فلا ينعقد صحيحًا وباعتبار السبب كأن متناولا لهما بصفة الصحة
فإذا كان الذي لا خيار فيه معلومًا وثمنه مسمى لزم العقد فيه أما لو جمع بين حر وعبد
وباعهما وسمى لكل واحد منهما ثمنًا عندهما ولم يعتبر الذي شرط فيه الخيار شرطًا
فاسدًا في الآخر بخلاف ما قاله أبو حنيفة رحمه الله فيما إذا باع حرًا وعبدًا أو شاة ذكية
وميتة وسمى ثمن كل واحد منهما أنه يعتبر شرطًا فاسدًا في الآخر فيفسد به البيع لأن
اشتراط قبول العقد في الحر شرط فاسد وجعله مشروطًا في قبول العقد في القن حين
جمع بينهما في الإيجاب والبيع فاسد بالشرط الفاسد فأما اشتراط قبول العقد في الذي
فيه الخيار فليس بشرط فاسد لأن البيع بشرط الخيار ينعقد صحيحًا من حيث السبب
فكان العقد في الآخر لازمًا وقيل إنه يسقط الاحتجاج به كالاستثناء المجهول لأن
كل واحد منهما البيان أنه لم يدخل فصار كبيع المضاف إلى حر وعبد بثمن واحد اعلم
أن مذهب الكرخي رحمه الله أن العام إذا لحقه خصوص معلوم أو مجهول لا يبقى حجة
بل يجب التوقف فيه إلى البيان لأن دليل الخصوص بمنزلة الاستثناء إذ التخصيص
بيان عدم إرادة بعض ما يتناوله اللفظ كالاستثناء فإذا كان دليل الخصوص
مجهولا أوجب جهالة فيما بقي كاستثناء بعض مجهول وإذا كان معلومًا يكون
معلولا ظاهرًا لأنه نص قائم بنفسه قابل للتعليل والتعليل لا يدرى أن حكم
الخصوص إلى أي مقدار يتعدى فيبقى ما وراءه مجهولا أيضًا وصار دليل الخصوص
عنده كالبيع المضاف إلى حر وعبد بثمن واحد وإلى ميتة وذكية وخل وخمر فإنه
لم يجز البيع أصلا لأن الحر أو الميتة أو الخمر لم يدخل تحت العقد أصلا فيكون
بائعًا لما هو محل له بحصته ابتداء والبيع بالحصة لا ينعقد صحيحًا ابتداء
كما لو قال بعت منك هذين العبدين بألف إلا هذا بحصته من الألف فعلى
قوله يبطل الاستدلال بأكثر العمومات لدخول الخصوص في أكثر العمومات
وهذا خلاف مذهب السلف لأنهم احتجوا بالعمومات المخصوصة
وقيل إن كان المخصوص مجهولا فكذلك

الجواب وإن كان المخصوص معلومًا بقي العام فيما وراء المخصوص موجبًا للعلم قطعًا
لأن دليل الخصوص كالاستثناء وإذا كان مجهولا كان ما وراءه مجهولا وإذا كان معلومًا
كان ما وراءه معلومًا كالاستثناء لا يحتمل التعليل لما مر ومعنى قوله هو آية لا يصح الاستدلال
بآية السرقة لأن ما دون ثمن المجن مخصوص من آية السرقة لقوله عليه السلام لا قطع
إلا في ثمن المجن وهو مجهول للاختلاف في مقداره فقيل ربع دينار وقيل ثلاثة
دراهم وقيل عشرة دراهم وبعموم آية البيع لأنه خص منه الربوا وهو مجهول لا
خلاف في عامته وقد قال بعض الصحابة رضي الله عنهم خرج عليه السلام من بيننا ولم يبين
لنا أبواب الربوا وبآية الحدود لأنه خص عنها حالة الشبهة بقوله عليه السلام ادرؤوا
الحدود بالشبهات وهي مجهولة مختلف فيها ألا ترى أن أبا حنيفة رحمه الله جعل نكاح
المحارم شبهة في درء الحد وغيره لا وجعل غيره اختلاف الشهود في لون البقرة شبهة
وهو لم يعتبره وإنه كثير وقيل إنه يبقى كما كان باعتبار الناسخ لأن كل واحد منهما
مستقل بنفسه بخلاف الاستثناء فصار كما إذا باع عبدين وهلك أحدهما قبل
التسليم اعلم أن دليل الخصوص لما كان مستقلا بنفسه حتى لو كان
متراخيًا كان ناسخًا فإذا كان معلومًا بقي العام فيما وراءه موجبًا قطعًا كما في النسخ
وإذا كان مجهولا سقط دليل الخصوص لأن المجهول لا يصلح معارضًا للمعلوم فبقي
العام على ما كان في جميع ما تناوله بخلاف الاستثناء فإنه بمنزلة الوصف للأول لأنه
لا يفيد شيئًا بدونه فأوجبت الجهالة في الاستثناء جهالة في المستثنى منه فسقط
العمل به وهذا لما كان مستقلا بنفسه معارضًا للأول اقتصرت الجهالة على دليل
الخصوص فبقي العام كما كان ونظيره من الفروع إذا باع عبدين فهلك أحدهما قبل
القبض أو استحق أو وجد مدبرًا أو مكاتبًا فإن العقد يبقى صحيحًا في الآخر لأنهما دخلا
تحت العقد ثم خرج أحدهما لتعذر التسليم بهلاكه أو لصيانة حق المستحق
أو لحقهما فبقي العقد في الآخر صحيحًا بحصته واعتبر في حق الانعقاد جهالة الثمن طارئة
لأن البيع عمهما لقيام المحلية فيهما

الفصل الرابع في ألفاظ العموم

والعموم إما أن يكون بالصيغة والمعنى أو بالمعنى لا غير كرجال وقوم اعلم
أن ألفاظ العموم قسمان عام بصيغته ومعناه كرجال ونساء ومسلمين لأن الواضع
وضع هذه الصيغة للجمع فإنك تقول رجل ورجلان ورجال وهو عام بمعناه
لأنه شامل لكل ما تناوله عند الإطلاق ولهذا يمكن نعته بأي عدد شئت فتقول
رجال ثلاثة وأربعة وخمسة وغير ذلك إلا أن الثلاثة أدنى ما يطلق عليه هذا اللفظ
فكان أولى حتى لو قال إن اشتريت عبيدًا أو تزوجت نساء إنه يقع على الثلاثة ولو
أقر بدراهم فهو على ثلاثة إلا أن يبين أكثر منها لأن اللفظ يحتمله وقيل الجمع المنكر
ليس بعام وقلنا هذه الكلمة عامة لكل قسم يتناوله أي لفظ عبيد أو نساء
عام يتناول كل قسم من أقسامه نحو الثلاثة والأربعة وغير ذلك فيقع على الأربعة
كما يقع على الثلاثة عندنا خلافًا للجبائي فإنه يحمل على الاستغراق لأنه المتيقن في
التناول وفيما وراءه احتمال إلا أنه إذا دخل الألف واللام صار مجازًا عن الجنس
لأن اللام للتعريف المعهود في الأصل تقول رأيت رجلاً ثم كلمت الرجل أي ذلك الرجل
بعينه ولم يوجد معهود في أقسام الجموع أولى من غيره معهودًا فيصرف إليه ليكون تعريفًا

لذلك فجعل للجنس ليكون تعريفا له اذ الجنس معلوم وفيه معنى الجمع ايضا لان كل جنس يتضمن
الجمع حقيقة او تقديرا فكان هذا اعتبارا للمعنيين ولو بقي على حقيقته وهو الجمع لكان
حرف التعريف عن فايدته فكان الجنس احق الا يرى ان قوله تعالى لا يحل لك النساء من بعد
لم يختص بالجمع والله اعلم قال القاضي الامام ابو زيد وابو علي النجدي وابو هاشم وكذا قلنا
فيمن قال ان تزوجت النساء او اشتريت العبيد فكذا انه يحنث بالواحد لسقوط
معنى الجمع وصيرورته للجنس وفي اسم الجنس يقع على الواحد حقيقة لانه يراد به نفس الماهية
وهو واحد في نفس الامر ولا تسقط هذه الحقيقة بالمزاحمة الا يرى ان اسم الرجل او المراة
كان جنسا وحين لم يكن غير آدم وحواء كان هذا الاسم حقيقة لكل واحد منهما فلا
يتغير تلك الحقيقة بالكثرة فصار الواحد في الجنس كالثلاثة في الجمع حتى ينصرف اللفظ
اليه عند الاطلاق الا ان يريد الجميع فحينئذ لا يحنث قط ويدين قضاء لانه نوى حقيقة
كلامه وصار كمن حلف لا يشرب الماء انه يقع على القليل وهو القطرة على احتمال الكل
واما العام بمعناه دون صيغته فمثل رهط وقوم وطايفة وجماعة فصيغة
رهط وقوم كزيد وعمرو من حيث الفردية ومعناهما الجمع ولما كان فردا صيغة جمعا
معنى كان اسما للثلاثة فصاعدا ترجيحا للمعنى اذ العبرة للمعاني لا للصور والمباني
الا ان الطايفة تتناول الواحد فصاعدا الى الكل قال ابن عباس رضي الله عنه في جماعة الصحابة
رضي الله عنهم في قوله تعالى وليشهد عذابهما طايفة من المؤمنين انها الواحد وقال في قوله
تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طايفة ليتفقهوا انها الواحد فصاعدا لانها نعت فرد
صار جنسا بعلامة الجماعة وهي التاء اعتبارا بالدليلين فان قيل لما لم يجعل الطايفة
كرهط وقوم جنسا اعتبارا للفظ والمعنى كما هو الاصل في المتعارضين قلت
لانه لا تعارض بين اللفظ والمعنى حتى يجمع ويجعل للجنس اذ هذا اللفظ الفرد وضع
بازاء الجماعة وفي الطايفة اجتمعت علامتان في لفظها اذ الطايف نعت فرد والتاء
علامة الجمع فجمعنا بينهما وجعلناها للجنس وقوله ليتفقهوا الضمير فيه للفرق الباقية
بعد الطوايف النافرة ولينذروا الفرق الباقية قومهم النافرين اذا رجعوا اليهم ما حصلوا
في ايام غيبتهم من العلوم ويجوز ان يرجع الضمير الى الطايفة النافرة الى المدينة للتفقه
ولقايل ان يقول فاجعل ضاربة جنسا بهذا الاعتبار ومن وما يحتملان العموم والخصوص
والاصل فيهما العموم ومن في ذوات من يعقل كما في ذوات ما لا يعقل اعلم ان من يحتمل
العموم والخصوص والاصل فيه العموم لكثرة الاستعمال فيه قال النبي عليه السلام من دخل دار
ابي سفيان فهو آمن وقال الله تعالى الا يعلم من خلق افمن يخلق كمن لا يخلق واذا قيل من
في الدار استقام الجواب بالواحد فتقول زيد وبالجماعة فتقول فلان وفلان وفلان
انه يحتمل العموم والخصوص وهو يتناول النساء ايضا لقوله تعالى ومن يقنت منكن ولا يستدل
بقوله تعالى ومنهم من يستمعون اليك ومنهم من ينظر اليك على انها تحتمل العموم والخصوص
مشكل لجواز ان يرجع احدهما الى اللفظ والآخر الى المعنى يؤيده انه ذكره جار الله العلامة
في الكشاف ومنهم ناس يستمعون اليك اذا قرأت القرآن وعلمت الشرائع ولكنهم
لا يعون ولا يقبلون وناس ينظرون اليك ويعاينون ادلة الصدق واعلام النبوة ولكنهم
لا يصدقون وكذلك ما يحتمل العموم والخصوص والاصل فيه العموم قال الله تعالى له ما في
السموات وما في الارض الا ان من عام فيمن يعقل وما فيما لا يعقل حتى اذا قلت من
في الدار استقام الجواب بمن يعقل ولا يستقيم الجواب بما لا يعقل كالثوب والشاة
واذا قلت ما في الدار لم يستقم الجواب بمن يعقل ولكن بما لا يعقل فاذا قال من شاء
من عبيدي العتق فهو حر فشاؤوا اعتقوا لان من يقتضي العموم وكذا قال ابو يوسف
ومحمد رحمهما الله فيمن قال لآخر من شئت من عبيدي عتقه فاعتقه فشاء عتقهم عتقوا

ان من عامة ومن لتمييز عبيده من غيرهم فكان للبيان كقوله تعالى فاجتنبوا الرجس من الاوثان
وقال ابو حنيفة رحمه الله له ان يعتقهم الا واحدا منهم لان المولى لما جمع بين كلمة العموم
والتبعيض ههنا والامر بعضا عاما فاذا اقتصر عن الكل بواحد كان عاملا بموجبهما ولا
يلزمه قوله من شاء من عبيدي عتقه فهو حر لان ثمة البعض ايضا لكنه وصفه بصفة
عامة وهي المشية فسقط بها الخصوص وان قال لامته ان كان ما في بطنك غلاما
فانت حرة فولدت غلاما وجارية لم تعتق لان الشرط ان يكون جميع ما في بطنها غلاما
ولم يوجد ولو قال لامراته طلقي نفسك من الثلاث ما شئت فعندهما تطلق نفسها
ثلاثا وعنده واحدة او ثنتين لما مر في قوله من شئت من عبيدي عتقه فاعتقه فجعل من
لتمييز هذا العدد من الاعداد وما تجيء بمعنى من مجازا قال الله تعالى والسماء وما بناها
قال الحسن ومجاهد رحمهما الله ومن بناها وهو الله تعالى وكذا وما طحاها وما سواها
وتدخل في صفات من يعقل ايضا تقول ما زيد وجوابه عالم او عاقل ونظيرها الذي
فانها مبهمة مستعملة فيما يعقل وما لا يعقل وفيها معنى العموم حتى اذا قال ان كان
الذي في بطنك غلاما كان كقوله ان كان ما في بطنك غلاما وكل للاحاطة على سبيل الافراد
قال الله تعالى كل نفس ذائقة الموت والموت يعم النفوس كلها ومعنى الافراد ان يعتبر
كل مسمى بانفراده كان ليس معه غيره حتى اذا قال كل امراة لي تدخل الدار فهي طالق
وله اربع نسوة فدخلت عموم الانفراد صار كانه قال لكل واحدة ان دخلت هذه
الدار فانت طالق في معنى العموم فانه يتعلق طلاق كل واحدة بدخولها حتى لا يقتصر
على الواحدة ومعنى الانفراد فانه لا يتوقف وقوع الطلاق على كل واحدة بدخول الباقيات
بخلاف ما لو قال لهن ان دخلتن هذه الدار فدخلت واحدة منهن الدار فانها لا تطلق
لان العموم الثابت بقوله ان دخلتن عموم شمول فاوجب تعلق طلاقهن بدخولهن
جميعا فلا يقع بدخول واحدة منهن شيء لانه بعض الشرط وبوجود بعض الشرط لا ينزل شيء
من الجزاء وقد يحتمل الخصوص حيث ... الا انها عند العموم بخلاف من فان كلمة
كل تقتضي الاحاطة على سبيل الانفراد وكلمة من لا تقتضي الانفراد وسيتضح لك في مسائل
السير ان شاء الله تعالى فان دخلت على المنكر اوجبت عموم افراده وان دخلت على
المعرف اوجبت عموم اجزايه حتى فرقوا بين قولهم كل رمان ماكول وكل الرمان ماكول
بالصدق والكذب اي بصدق الاول وكذب الثاني اذ القشر غير ماكول وكذا قال
في الجامع لو قال انت كل تطليقة تقع الثلاث ولو قال كل التطليقة تقع واحدة
فاذا وصلت بما اوجبت عموم الافعال قال الله تعالى كلما نضجت جلودهم بدلناهم
جلودا غيرها وثبت عموم الاسماء فيه ضمنا كعموم الافعال في كل حين اذا قال كلما
امراة اتزوجها فهي طالق تطلق كل امراة يتزوجها على العموم ولو تزوج امراة مرتين
لم تطلق في المرة الثانية لانها توجب العموم قصدا في ما وصلت به وهو الاسم دون الفعل
واذا قال كلما تزوجت امراة فهي طالق فتزوج امراة مرارا تطلق في كل مرة لانها تقتضي
عموم التزوج قصدا لدخولها عليه وكلمة الجميع توجب عموم الاجتماع دون الانفراد
فصارت بهذا المعنى مخالفة لكلمة كل ومن وذلك لان كلمة كل للاحاطة على سبيل
الانفراد وكلمة من توجب العموم من غير تعرض لصفة الاجتماع والانفراد وكلمة الجميع

يتعرض لصفة الاجتماع فصارت مخالفة لها حتى اذا قال جميع من دخل هذا الحصن اولا
فله من النفل كذا فدخل عشرة معا ان لهم نفلا واحدا بينهم جميعا بالشركة ونصيب النفل
واجب لاول جماعة تدخل وفي كلمة كل يجب لكل واحد منهم النفل اي اذا قال كل من
دخل هذا الحصن اولا فله من النفل كذا فدخل عشرة معا وجب لكل واحد منهم النفل
تاما لما انه توجب الاحاطة على سبيل الانفراد فاعتبر كل واحد من الداخلين بالانفراد
كان ليس معه غيره وهو اول في حق من تخلف من الناس ولم يدخل وفي كلمة من بطل
النفل اي اذا قال من دخل هذا الحصن اولا فله من النفل كذا فدخل عشرة معا
بطل النفل لان الاول اسم لفرد سابق فلما قرنه بمن سقط عمومه وتعين احتمال
الخصوص عملا بالمحتمل على المحكم فلم يجب النفل الا لواحد متقدم ولم توجد ولو دخل
العشرة فرادى كان النفل للاول خاصة في الفصول الثلاثة لانه الاول من كل وجه
وكلمة من مبهمة في ذوات من يعقل اي تذكر مرة للعموم ومرة للخصوص فكانت محتملة
للخصوص فينظر الى القرينة ويعمل بها وكلمة كل تحتمل الخصوص وكلمة الجميع تحتمل
ان تستعار بمعنى الكل لان كل واحد منها للجمع ولكن بصفة غير صفة صاحبه على
ما بينا فلما اشتركا في صفة الجمع استقامت الاستعارة وقد قامت دلالة الخصوص
وهو ذكر الاول لانه لما كان اسما لفرد سابق كان محكما في الخصوص فيخص كل واحد
لجواز ذكر العام وارادة الخاص والنكرة في موضع النفي تعم سواء دخل النفي على
الفعل الواقع على النكرة نحو ما رايت رجلا او على الاسم المنكر نحو لا رجل في الدار وعمومه
ضروري لا باعتبار صيغة الاسم لانك اذا قلت ما رايت رجلا فقد اخبرت عن انتفاء
رؤية جميع الرجال اذ لو رايت رجلا واحدا يكون كاذبا في خبره بخلاف الاثبات فانه
ليس من ضرورة اثبات رؤية رجل واحد اثبات رؤية غيره تحقيقه ان من قال
اكلت اليوم شيئا فمن اراد تكذيبه يقول ما اكلت اليوم شيئا فذا يقتضي كونه
مناقضا له ولو لم يكن للعموم لما كان مناقضا له لان السلب الجزئي لا يناقض الايجاب
الجزئي وكذا ان اليهود لما قالوا ما انزل الله على بشر من شيء قال الله تعالى قل من انزل الكتاب
الذي جاء به موسى واتى ايراد هذا نقضا لقولهم ولعله لم يكن الاول للعموم لما
كان الثاني تكذيبا له وفي الاثبات تخص لكنها مطلقة وعند الشافعي رحمه الله تعم
حتى قال بعموم الرقبة المذكورة في الظهار اعلم ان النكرة في موضع الاثبات
تخص عندنا ولا تعم لكنها مطلقة والمطلق هو المتعرض للذات دون الصفات
لا بالنفي ولا بالاثبات فيتناول فردا واحدا غير عين وقال الشافعي رحمه الله تفيد
العموم حتى قال في قوله تعالى فتحرير رقبة انها عامة تتناول الصغيرة والكبيرة
والبيضاء والسوداء والكافرة والمؤمنة والصحيحة والزمنة حتى تخرج
عن العهدة بتحرير كل واحدة ولو لم تكن عامة لما خرج وقد خصت عنها الزمنة
اجماعا فتخص الكافرة منها بالقياس على كفارة القتل ولنا انها مطلقة
لا عامة لانها فرد فيتناول فردا واحدا على احتمال وصف دون وصف ولهذا لا يجب عليه
الا تحرير رقبة واحدة ولو كانت عامة لما خرج عن العهدة بتحرير رقبة والمطلق
يحتمل التقييد والتقييد يمنع العمل بالمطلق فكان ناسخا له فلا يكون تخصيصا

وهو

وهو لا يمنع العمل بالعام ونسخ النص بالقياس لا يصح فبطل قياسه على كفارة القتل
فان قلت لو لم يكن عاما لما وجب تحرير الرقاب بهذا النص قلت جعل وجوب
التحرير جزاء لا معوضا وذلك سببا له فيتكرر المسبب بتكرر السبب واشتراط الملك
في الرقبة لا باعتبار التخصيص بل لاقتضاء التحرير لا يكون بدون الملك بالحديث وعدم
جواز الزمنة لا باعتبار التخصيص بل لان الرقبة اسم لغير الهالك لغة والزمنة هالكة
من وجه لفوات جنس المنفعة فلم يبق لها اسم الرقبة مطلقا ولان التحرير المطلق وهو
الاعتاق الكامل لا يكمل فيما هو هالك من وجه فلم تدخل الزمنة في النص فكيف يخص
وحاصل ذكر في الفتاوى ان الامير اذا قال من اصاب اسيرا فهو له فاصاب رجل اسيرين
او ثلاثة فهو له لان صيغة كلامه عامة في المصيب والمصاب لا يرد ان البحث
في النكرة المجردة عن القرينة المقتضية للعموم ولم توجد ثم والمسطور في المحصول
ان النكرة في الاثبات لا يفيد العموم اذا كان خبرا نحو جاءني رجل وان كان امرا
افادت العموم عند الاكثر واذا وصفت النكرة بصفة عامة تعم كقوله والله لا اكلم
احدا الا رجلا كوفيا والله لا اقربكما الا يوما اقربكما فيه واذا قال والله لا اتزوج امراة
الا امراة كوفية فالمستثنى في هذا كله عام للعموم وصفه حتى لم يصر موليا في مسئلة
الايلاء لانه يمكنه القربان في كل يوم فعدمت علامة الايلاء فلم يكن موليا ولهذا اذا قال
اي عبيدي ضربك فهو حر فضربوه انهم يعتقون لان ايا وان كان نكرة يراد بها جزء مما يضاف
اليه قال الله تعالى ايكم ياتيني بعرشها والمراد واحد منهم اي اي فرد فرد منكم فدل انها
فرد لكنها وصفت بصفة عامة وهو الضرب فعمت بعمومها حتى لو قال اي عبيدي ضربته
فهو حر فضربهم لم يعتق الا واحد منهم وهو الاول لانه اسند الضرب الى المخاطب لا الى النكرة
التي تتناولهما اي فبقيت النكرة غير موصوفة فلم تتناول الا واحدا منهم وكذا يلزم انه لو قال
لعبيده ايكم حمل هذه الخشبة فهو حر فحملوها معا وهي خشبة يطيق حملها كل واحد منهم
لم يعتقوا وقد عمهم صفة الحمل لانه لما وصفت النكرة بصفة الحمل مطلقا بل بحمل الخشبة فاذا
حملوها معا فكل واحد منهم حمل بعضها فلم يتصف واحد منهم بحمل الخشبة فلم توجد الوصف
الذي تعلق العتق به فلم يعتق واحد منهم فاما الضرب فيتم من الواحد بفعله وان ضرب معه غيره
حتى لو حملوها على التعاقب عتقوا لان كل واحد منهم حمل الخشبة فان قلت اذا كانت الخشبة
بحيث لا يطيق احدها حملها عتقوا اذا حملوها وانما حمل كل واحد بعضها قلت
اذا كانت الخشبة بحيث لا يطيق حملها واحد فالمراد به وصف النكرة باصل الحمل لا بحمل الخشبة
وهذا لان مقصوده اذا كانت بحيث يحملها واحد اظهار الجلادة في العادة وذا انما حصل بحمل
الواحد الخشبة لا بمطلق الحمل واذا كانت بحيث لا يحملها واحد فمقصوده ان تصير الخشبة
محمولة الى موضع حاجته وذا انما يحصل بمطلق فعل الحمل من كل واحد منهم واذا دخلت
لام المعرفة فيما لا يحتمل التعريف بمعنى العهد اوجبت العموم حتى سقط اعتبار
الجمعية اذا دخلت على الجمع عملا بالدليلين فيحنث بتزوج امراة واحدة اذا
حلف لا يتزوج النساء اعلم ان لام المعرفة اذا دخلت على مفرد لا يحتمل
التعريف بمعنى العهد اوجبت العموم عند الفقهاء والمبرد والجبائي خلافا
لبعض المتكلمين لقوله تعالى والعصر ان الانسان لفي خسر اي هذا الجنس والدليل على
عمومه استثناء المؤمنين فالاستثناء يخرج من الكلام ما لولاه لوجب دخوله
تحته وجاز ايراد على عمومه هذا اللفظ وكذا في قوله تعالى والسارق والسارقة

والزانية والزاني اوجبت العموم ولهذا قلنا لو قال المرأة التي اتزوجها طالق تطلق كل امرأة يتزوجها واصل ذلك ان لام المعرفة للعهد وهو ان تذكر شيئا ثم تعاوده فيكون ذلك معهودا قال الله تعالى كما ارسلنا الى فرعون رسولا فعصى فرعون الرسول اى ذلك الرسول بعينه واذا لم يكن في كلامه نكرة سابقة يمكن تعريفها بالالف واللام حمل على الجنس لانه ليس فيه عين تعهد معهودة ولهذا لو قال ان الطلاق او انت طالق الطلاق في نوى الثلاث تقع الثلاث وان لم ينو يقع واحدة لانها ادنى الجنس وهو متيقن وان دخلت على الجمع فللعهد ان كان والا فللعموم لصحة الاستثناء واستدلال ابى بكر وعمر رضي الله عنهما بقوله عليه السلام الائمة من قريش وامرت ان اقاتل الناس وتسليم غيرهما لهما حالا في الواقعة والى هاشم ويسقط معنى الجمع حتى لو حلف لا يتزوج النساء فتزوج واحدة يحنث لانها صارت عبارة عن الجنس بسبب الالف واللام عملا بحرف التعريف والجمعية بخلاف ما لو حلف لا يتزوج نساء وقد حققناه من قبل والنكرة اذا اعيدت معرفة كانت الثانية عين الاولى لدلالة العهد قال الله تعالى فعصى فرعون الرسول اى هذا الذى ذكرنا واذا اعيدت نكرة كانت الثانية غير الاولى لان النكرة تتناول واحدا غير عين ولو انصرفت الثانية الى الاولى لتعينت من وجه فلا يكون نكرة مطلقة والمعرفة اذا اعيدت معرفة كانت الثانية عين الاولى بدلالة العهد قال الله تعالى فان مع العسر يسرا ان مع العسر يسرا قال ابن عباس وابن مسعود رضي الله عنهما لن يغلب عسر يسرين لان العسر كرر معرفا واليسر منكرا وقد روى مرفوعا انه عليه السلام خرج ذات يوم وهو يضحك ويقول لن يغلب عسر يسرين واما كان العسر واحدا لانه لا يخلو اما ان يكون تعريفه للعهد وهو العسر الذى كانوا فيه فهو هو لان حكمه حكم زيد في قولك ان مع زيد مالا ان مع زيد مالا واما ان يكون للجنس الذى يعلمه كل واحد فهو هو ايضا لان الجنس لا يختلف واما اليسر فمنكر متناول لبعض الجنس فاذا كان الكلام مستانفا غير مكرر فقد تناول بعضا غير البعض الاول بغير اشكال وقيل لا يحتمل هذا اللفظ هذا المعنى كما لا يحتمله قول القائل ان مع الفارس رمحا ان مع الفارس رمحا ان يكون معه رمحان بل هذا من باب التاكيد كما في قوله تعالى اولى لك فاولى ثم اولى لك فاولى واذا اعيدت نكرة كانت الثانية غير الاولى لانه لو صرف الثانية الى الاولى يخرج تعيينا فلا يكون نكرة على الاطلاق ولهذا قال ابو حنيفة رحمه الله اذا اقر بمائة درهم في موطن واشهد شاهدين ثم اقر بمائة في موطن آخر واشهد شاهدين كان الثاني غير الاول ولو كتب صكا فيه اقرار بمائة واشهد شاهدين في مجلس ثم اشهد شاهدين في مجلس آخر كان المال واحدا لانه حين اضاف الاقرار الى الصك صار الثاني معرفا فيتناول ما تناوله الاول ولو اقر في مجلس واحد مرتين فالمال واحد استحسانا لان للمجلس تاثيرا في جمع الكلمات المتفرقة وجعلها ككلام واحد فباعتباره يكون الثاني معرفا من وجه وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله يحمل الثاني على الاول وان اختلف المجلس باعتبار العادة فان الانسان يكرر الاقرار بمال واحد بين يدي كل فريق للاستيثاق واما ان لا يجب مع الشك فلاحتمال الاعادة بطريق العادة فلم يتعدد المال وما ينتهي اليه الخصوص نوعان الواحد فيما هو فرد بصيغته او ملحق به كالمراة والنساء والثلاثة فيما كان جمعا صيغة ومعنى لنعلم ان الخصوص يصح الى ان يبقى الواحد فيما هو جنس سواء كان فردا صيغة كالرجل والمرأة او دلالة كالعبيد والنساء والطائفة يحتمل الخصوص الى الواحد لانها صارت جنسا واما الجمع صيغة ومعنى كعبيد ونساء او معنى لا صيغة كرهط وقوم فيحتمل الخصوص الى الثلاثة لانها ادنى الجمع ثلاثة باجماع اهل اللغة وقد نص عليه

في مواضع كثيرة

عليه محمد رحمه الله في غير موضع وهو قول ابن عباس وابي حنيفة والشافعي رحمهم الله وقال عمر وزيد ومالك وبعض اصحاب الشافعي رحمهم الله اقل الجمع اثنان واحتجوا وداود بقوله تعالى هذان خصمان اختصموا وقوله وسليمان الى قوله وكنا لحكمهم شاهدين وقوله في قصة موسى وهارون انا معكم مستمعون وقوله ان تتوبا الى الله فقد صغت قلوبكما وبقوله عليه السلام الاثنان فما فوقهما جماعة ولان في الاثنين اجتماعا كما في الثلاثة وفي الوصايا والمواريث جعل للاثنين حكم الجماعة بالاجماع حتى لو اوصى لاقرباء فلان يكون للاثنين فصاعدا وللاثنين من الميراث ما للثلاث والاخوان يحجبان الام من الثلث الى السدس بقوله تعالى فان كان له اخوة فلامه السدس ويستعمل الاثنان استعمال الجمع في اللغة فيقال نحن فعلنا في الاثنين كما في الثلاثة واختلفوا في ان الامام يتقدم ان كان خلفه اثنان والتقدم سنة الجماعة ولنا قوله عليه السلام الواحد شيطان والاثنان شيطانان والثلاثة ركب فقد فصل بين التثنية والجمع في الحكم ولان اهل اللغة اجمعوا على ان الكلام ثلاثة اقسام وحدان وتثنية وجمع ثم للوحدان ابنية مختلفة وكذلك للجمع ابنية مختلفة وللتثنية مثال واحد وله علامة مخصوصة الالف والياء والنون فدل ان التثنية غير الجمع ولو كان للتثنية حكم الجمع لما اختص بصيغة لم توضع لما زاد على الثلاثة صيغة مختصة لما كانت صيغة الجمع تجمعهما ولان الجمع ينعت بالثلاثة فما فوقها ولا ينعت بالاثنين فيقال رجال ثلاثة ولا يقال رجال اثنان وقد فصلوا بين ضميري الاثنين والجمع فقالوا فعلا وفعلوا والتفاوت آية التفاوت واجمع الفقهاء ان الامام لا يتقدم على الواحد ولو كان المثنى جمعا لتقدم الامام لان التقدم سنة الجماعة والامام من الجماعة ولان الواحد اذا انضم اليه الواحد تعارض الفردان لان الاول يجذب الثاني الى نفسه ويجعله فردا كما هو صيغته والثاني يجذب الاول الى نفسه ويجعله جمعا لوجود الاجتماع فتعارض الشبهان فلم يبق التوحيد والجمعية لعدم الرجحان فبقي قسم آخر بين الوحدان والجمع وهو المثنى واما في الثلاثة فيعارض كل فرد اثنان فترجح جانب الجمعية وسقط معنى التوحيد اصلا وبهذا خرج الجواب عما قالوا ان في الاثنين اجتماعا كما في الثلاثة ولان الكلام فيما يتناوله لفظ الجمع كرجال ونساء لا في ماهية الجمع والشرع جعل الثلاثة حدا لابلاء الاعذار كما في شرط الخيار وقصة الاخيار كقصة صالح عليه السلام قال الله تعالى تمتعوا في داركم ثلاثة ايام وقصة موسى وصاحبه حيث عليهما السلام ولو كان الاثنان جمعا لما جاز التجاوز عن الاثنين لان ما وراء اقل الجمع يشارك بعضه بعضا وقوله عليه السلام الاثنان فما فوقهما جماعة محمول على المواريث والوصايا او على سنة تقدم الامام في الجماعة انه يتقدم على الاثنين كما يتقدم على الجماعة

الخلافة وقيل انه عليه السلام نهى عن السفر الا مع الجماعة في ابتداء الاسلام فلما ظهرت قوة المسلمين
بيّن ان الاثنين فما فوقهما جماعة في جواز السفر واما في المواريث فاستحقاق الاثنين
الثلثين ليس بالنص الوارد بصيغة الجمع وهو قوله تعالى فلهن ثلثا ما ترك انما هو
للثلاث فصاعدا واما استحقاق الاثنين الثلثين بقوله تعالى فان كانتا اثنتين
فلهما الثلثان مما ترك او باشارة قوله تعالى فللذكر مثل حظ الانثيين فان نصيب
الابن مع الابنة الثلثان فتثبت ان ذلك حظ الانثيين وما بعده لبيان انهن
وان كن اكثر من اثنتين لا يكون لهن سوى الثلثين عند الانفراد والحجب بالاخوين
عرف باتفاق الصحابة رضي الله عنهم الا ترى ان ابن عباس رضي الله عنهما قال لعثمان
رضي الله عنه الاخوة في لسان قومك ليسا الاثنين فقال نعم ولكني لا استجيز ان
اخالفهم فيما راوا ولان الحجب مبني على الارث لانه لا يتصور بدونه واسم الجمع يتناول
المثنى مجازا فالحق به والوصية تبتني على الارث لا تصالها بها احت الميراث اذ
كل واحد منهما خلافة تثبت بعد الموت وقوله الامام يتقدم على الاثنين قلنا
لان الجماعة تكمل بالامام فيكون الكل جمعا والتقدم سنة الجماعة لا ان يكون خلفه
الا جماعة ولهذا اشترطنا في الجمعة ثلثة سوى الامام لان الجماعة فيها شرط سوى
الامام باشارة قوله تعالى فاسعوا الى ذكر الله وقد حققناه في شرح النافع والخصم
تطلق على الواحد والجمع كالضيف والمراد بالاية الثانية حكمها مع الجمع المحكوم
عليهم وبالثالثة موسى وهرون عليهما السلام وفرعون وبالرابعة الدواعي تطلقه
بطريق اطلاق اسم المحل على الحال وهذا لانهما لما خالفا امر الرسول عليه السلام
وقع في قلبيهما دواعي مختلفة وافكار متباينة ولان اكثر اعضاء الانسان
زوج فالحق الفرد بالزوج لعظم منفعته وقد جاء في اللغة قلبا كما في قولهم
نحن فعلنا انما يصح لان من واحد يحكي عن نفسه وعن غيره على ان جعله تبعا
لنفسه فلم يحسن ان يفرد بصيغته ويجوز ان يقول الواحد فعلنا كذا
وامرنا كذا وهذا لا يدل على ان اسم الجمع يتناول الفرد حقيقة وظن بعض
اصحابنا رحمهم الله ان ادنى الجمع اثنان عند ابي يوسف رحمه الله على قياس
مسئلة الجمعة وليس كذلك فالجمع الصحيح عنده ثلاثة الا انه جعل الامام من جملة الجماعة
وقال الشرط في الجمعة الامام والجماعة فلم يكن الامام محسوبا من الجماعة فتشترط
ثلاثة سواه واما المشترك فما يتناول افرادا مختلفة الحدود
على سبيل البدل كالقرء للحيض والطهر اذا كان اسما لا مصدرا وكالعين فانه
اسم للناظر والميزان وعين الشمس وعين الركبة وعين الماء والنقد من المال
وللشيء المتعين في نفسه وكالمولى للمعتق والمعتق والصريم لليل
والصبح والبين للفراق والوصال شعر فوالله لولا البين لم يكن الهوى
ولولا الهوى ما حن للبين آلف وهو ماخوذ من الاشتراك فيشترك فيه
الاسامي لو وضع اسم العين بازاء لفظ الشمس والينبوع او المعاني لو وضع

بازاء معنى الشمس ومعنى الينبوع ورد قول من احاله زاعما بانه منشأ المفاسد ومخل
بالمقاصد فالمقصود بوضع الاسامي التمييز بين الموجودات بالتسمية فلو وضعوا
اسما واحدا للشيء ولضده لم تظهر فائدة وضع الاسامي وهو الافهام بان ذكر الشيء مبهما
قد يكون غرض المتكلم حيث لا يعلم التفصيل او يكون في ذكره مصرحا مفسدة
الا ترى الى قول الصديق رضي الله عنه هو رجل يهديني السبيل حين سأله كافر عن
رسول الله عليه السلام وقت ذهابهما الى الغار انه من هو ولان العاقل اذا كان غرضه
اعلام السامع بالمخبر به دون المخبر يقول اخبرني رجل بكذا واذا اراد اعلامه
بهما يقول اخبرني فلان بن فلان بكذا فدل ان الابهام مقصود كالافهام والوضع
يتبع غرض المتكلم ولانه قد تضع قبيلة اسما لمعنى ثم تضع قبيلة اخرى ذلك الاسم
لمعنى آخر ثم يشتهر الوضعان فيقع الاشتراك وقول من اوجبه ظنا بان الالفاظ
متناهية لانها تركبت من حروف متناهية والمعاني غير متناهية لان احد انواع
المعاني العدد وهو غير متناه فلو وزعت على المعاني لزم الاشتراك بان تتناهى
الشيء الا يستلزم تناهي ما يتركب منه ولان المعاني ان لم تكن متناهية فالمقصود بالوضع
وهو ما تكثر الحاجة الى التعبير عنه متناه فان ما لا يكون كذلك يجوز خلو وضع اللغة
عنه فكان الحق جوازه وهو واقع في القران كقوله تعالى ثلثة قروء والليل اذا عسعس
فانه مشترك بين اقبل وادبر وخالف ابن داود متشبثا بانه لو وقع مبينا يطول
الكلام بلا طائل ولو وقع غير مبين يكون عبثا ولنا انه يقع مبينا بقرائن
لفظية تفيد اللفظ فصاحة والمعنى وثاقة وبقرائن معنوية يتضح باستنباطها
ذكاء المكلف وينال به مرتبة الاجتهاد وحكمه التوقف فيه بشرط التامل ليترجح
بعض وجوهه للعمل به لان المشترك يحتمل الادراك بالتامل في صيغة اللفظ ليترجح
بعض الوجوه كما قلنا في القرء بانه ينبئ عن الجمع بدليل المقراة والقرى لاجتماع الماء
والناس والاجتماع في الحيض لا في الطهر او عن الانتقال والدم ينتقل من الداخل الى
الخارج وبالنظر في السياق فان الثلاثة اسم خاص لعدد معلوم لا يحتمل غيره
والطلاق المسنون في الطهر فلو حملت على الاطهار لا نقضت العدة بقرءين وبعض
الثالث ولو حملت على الحيض تنقضي عدتها بثلاث حيض كوامل لانه اذا طلقها
في الحيض لا تحتسب تلك الحيضة من العدة وتحتسب الطهر الذي طلقها فيه عند
الشافعي رحمه الله والسياق كما في قوله احلنا دار المقامة من
الحلول وقوله احل لكم ليلة الصيام الرفث من الحل وفي امر خارج نقلي كقوله
عليه السلام طلاق الامة ثنتان وعدتها حيضتان وعدتها نصف عدة الحرة مما
للحرة فعلم ان عدة الحرة ايضا بالحيض لا بالطهر وعقلي كقولهم الحيض هو المعرف
والعدة للتعرف وهذا بخلاف المجمل فانه لا يدرك المراد به الا ببيان من المجمل
المعنى زائد ثبت شرعا على معنى اللغوي كالربوا فنفس الربوا وهو الزيادة غير محرم
فان البيع وضع للاسترباح ولكن المراد فضل خال عن العوض مشروط في العقد

ومعلوم انه بالتامل في صيغة اللفظ لا تعرف هذا بل بالشرع او لانسداد باب الترجيح لغة كقوله تعالى وآتوا حقه يوم حصاده فان الحق مجمل لم يدر انه خمس او عشر او غير ذلك وكالناهل فهو للعطشان والريان لغة فاذا تكلم به من غير سبق قرينة كان مجملا لانسداد باب الترجيح لغة فوجب الرجوع فيه الى بيان المجمل ولا عموم له عندنا خلافا للشافعي والقاضي ابي بكر والجبائي رحمهم الله لهم ان الصلوة من الله تعالى رحمة ومن الملائكة استغفار وقد قال الله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي واريد بها المعنيان وهما مختلفان ولنا انه ان لم يكن موضوعا للمجموع فلا يجوز استعماله فيه وان كان موضوعا له وهو موضوع ايضا لكل واحد من الافراد فاللفظ داير بين كل واحد من المفردين وبين المجموع فيكون الجزم بافادته للمجموع دون كل واحد من المفردين ترجيحا لاحد الجايزين على الآخر بلا مرجح ولان الامة اجمعت على ان لا عموم لقوله تعالى ثلثة قروء بل المراد الحيض او الاطهار ولان السبب لا كثرتي في وقوع الاشتراك وضع القبيلتين فاستحال عمومه لان كل واحد لم يضعه الا لواحد ولان العام ما يتناول افرادا متفقة الحدود على سبيل الشمول فاستحال ان يكون المشترك عاما لانه يتناول افرادا مختلفة الحدود والمراد بالصلوة المعنى المشترك بينهما وهو العناية بحال النبي عليه السلام اظهارا لشرفه والعناية من الله تعالى رحمة ومن الملائكة استغفار ومن الامة دعاء وصلوات عليه او نقول اضمر لدلالة ما يقارنه عليه ولهذا قلنا لو اوصى بثلث ماله لمواليه وله موال اعتقوه وموال اعتقهم تبطل الوصية لان الاسم المشترك يحتمل ان يراد به المولى الاعلى مجازاة على انعامه وشكرا لاحسانه قال النبي عليه السلام من لم يشكر الناس لم يشكر الله تعالى ويحتمل ان يراد به الاسفل زيادة للانعام ترحما قال النبي عليه السلام من اتى بالمبرة فليتمم ولم يدخل النوعان تحت الاسم لانه لا عموم للمشترك وبطل التعيين لان مقاصد الناس تختلف فيكون المراد احدهما وهو مجهول فبطلت الوصية لجهالة الموصى له اذ التمليك من المجهول باطل فان قلت لو حلف لا يكلم موالي فلان تناول يمينه الاعلى والاسفل وايهما كلم حنث قلت اليمين تناولت احدهما ولما كان احدهما مجهولا يحنث بكلام ايهما وجد كما لو حلف لا يكلم احد هذين وهنا لو اوصى لاحد هذين تبطل الوصية والاصل عدم الاشتراك بين الالفاظ ونعني به ان اللفظ متى دار بين الاشتراك وعدمه كان الاغلب على الظن عدم الاشتراك وهذا لان الكلمات في الاكثر مفردة لا مشتركة بدليل الاستقراء وهو دليل الرجحان ولان الاشتراك يخل بالفهم وربما يوقع في الغلط ويفوت الغرض ويتعذر الاستكشاف لتعذر لمهابة القايل او استنكاف السامع عن السؤال ولان الحاجة الى وضع الالفاظ المفردة ضرورية دون المشتركة لحصول التعريف على طريق الابهام بالترديد فكان ارجح واما المأول فما ترجح من المشترك بعض وجوهه بغالب الرأي ماخوذ من آل يؤول اذا رجع واولته اذا رجعته وصرفته لانك اذا تاملت

في موضع اللفظ وصرفت اللفظ عما يحتمله من الوجوه الى شيء معين فقد اولته اليه وصار ذلك عاقبة الاحتمال بواسطة الرأي قال الله تعالى هل ينظرون الا تاويله اي عاقبته وبعد احتمال المجمل اذا عرف بعض وجوهه ببيان المجمل فانه يسمى مفسرا اي منكشفا كشفا لا شبهة فيه لانه عرف بدليل قاطع ماخوذ من قولهم اسفر الصبح اذا اضاء اضاءة وظهر ظهورا منتشرا لا شبهة فيه وسفرت المراة عن وجهها اي كشفت وجهها فيكون التفسير مقلوبا من التسفير كجذب في جبذ وطمس وطسم ومنه قوله عليه السلام من فسر القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار رواه العشرة المبشرة بالجنة اي قطع القول بان المراد هذا برأيه فكانه نصب نفسه صاحب الوحي وبه يتضح خطاء المعتزلة في قولهم ان كل مجتهد مصيب لان الثابت بالاجتهاد الاصابة بغالب الرأي فمن قال انه يدرك به الحق قطعا فهو داخل فيمن تناوله الخبر والمأول دخل في قسم النظم وان تبين المراد من المشترك بالرأي لانه بعد ما ظهر المراد بالرأي ثبت الحكم بنفس الصيغة كانه كان في الاول بهذا المعنى الا انه لا يضاف الحكم الى الصيغة لا الى الرأي وحكمه العمل به على احتمال الغلط لانه ثابت بالرأي وهو لا ينفك عن احتمال الغلط بيان القسم الثاني اما الظاهر فاسم لكلام ظهر منه المراد به للسامع بصيغته وهو ماخوذ من الظهور وهو الوضوح والانكشاف وحكمه وجوب العمل بالذي ظهر منه واما النص فما ازداد وضوحا على الظاهر بمعنى من المتكلم لا في نفس الصيغة ماخوذ من قولهم نصصت الدابة اذا حملتها على سير فوق سيرها المعتاد بسبب باشرته وسمي مجلس العروس منصة لزيادة ظهوره على ساير المجالس بنوع تكلف اتصل به فكذا الكلام بالسوق للمقصود يظهر له زيادة جلاء فوق ما يكون للصيغة بنفسها وحكمه وجوب العمل بما وضح على احتمال تاويل هو في حيز المجاز وليس لهذا النص لفظ يعلم به ولكنه يظهر ويعلم من نفس تصرف المتكلم بان ساق الكلام له ونظيرهما قوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا فانه ظاهر في تحليل البيع وتحريم الربوا حيث يفهم بسماع الصيغة من غير قرينة نص في التفرقة بين البيع والربوا حيث سيق لذلك لانهم كانوا يدعون المماثلة بينهما كما قال الله تعالى ذلك بانهم قالوا انما البيع مثل الربوا فقال الله تعالى ردا عليهم واحل الله البيع وحرم الربوا اي الحل والحرمة ضدان فانى يتماثلان وقوله فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع فان اول الآية وان خفتم ان لا تقسطوا في اليتامى اي ان لا تعدلوا القصور شهوتهن وقلة رغبتهن فيكم فانكحوا من غيرهن ما طاب لكم اي ما حل لكم من النساء لان منها ما حرم كاللاتي في آية التحريم والواو فيه بمعنى او فهذه الآية ظاهرة في كون نكاح ما طاب من النساء لانه يفهم بمجرد سماع الصيغة نص في بيان العدد لانه سيق لذلك فانه تعالى بدأ بذكر اول العدد ثم زاد عليه ما يليه ثم اعقب بيان ما ليس بعدد وعلقه بخوف الجور والميل بقوله فان خفتم ان لا تعدلوا

فواحدة ومثل أن جواز النكاح عرف قبل ورود هذه الآية بنصوص أخر وبفعل النبي عليه السلام لكن العدد لم يكن مبيّنا فتبيّن بهذه الآية فإن قلت فهلّا قلت إنه نص فيهما أو بالعكس قلت إن الإباحة عرفت بنصوص أخر فيكون الحمل على ذلك حملا للكلام على الإعادة لا على الإفادة فإن قلت إنما يصح هذا ان لو كان هذا الإحجاج وما هو المبيح للنكاح سابقا قلت المبيح ان كان سابقا فظاهر وكذا ان لم يكن لانه يلزم التكرار بل كان لم يلزم بهذا فإن قلت ان لم يلزم التكرار من حيث النص يلزم التكرار من حيث الظاهر قلت الأول أكثر لأنه تكرار في المقصود ثم الأول يوجب ثبوت ما انتظمه يقينا وكذا الثاني إلا عند التعارض أولى لأن الكلام إذا سيق للمقصود كان أبين وضوحا بالنسبة إلى ما لم يسق له فكان أولى عند تعارضهما وأما المفسر فما ازداد وضوحا على النص على وجه لا يبقى معه احتمال التأويل مأخوذ من البيان وقيل المفسر المكشوف معناه الذي وضع الكلام له كشفا لا شك فيه سواء كان الكشف من حيث النص بان لا يكون محتملا إلا وجها واحدا ولكنه كان خفيا لكون اللغة غريبة فصار مكشوفا بالبيان كالهلوع أو يكون بقرينة من غير الصيغة فتبيّن به المراد بان كان اللفظ ظاهرا أو لكنه يحتمل مجملا آخر بدلالة تقوم فانقطع به احتمال التأويل ان كان خاصا واحتمال التخصيص ان كان عاما ولم يبق له مجمل مثل قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم أجمعون فالملائكة اسم ظاهر عام ولكنه يحتمل التخصيص فلما فسره بقوله كلهم انقطع هذا الاحتمال لكنه بقي احتمال الجمع والتفرق فانقطع تأويل التفرق بقوله أجمعون وحكمه وجوب العمل به على احتمال النسخ لا على احتمال التخصيص والتأويل وهذا النص الذي يلونا إلا احتمال النسخ لكونه أخبارا أو النسخ فيه لا يكون لأنه يصير بمعنى البداء لانه تغير وأما المحكم فما أحكم المراد به عن احتمال النسخ والتبديل مأخوذ من قولهم بناء محكم أي متقن مأمون الانتقاض وحكمه وجوب العمل به من غير احتمال وذلك مثل قوله تعالى ان الله بكل شيء عليم لأنه علم بالعقل انه وصف قديم فلا يزول لأن القديم ينافي العدم ولهذا سمى الله تعالى المحكمات أم الكتاب لأنها أصل تحمل المتشابهات عليها وترد إليها ولهذا أنا صرفنا الآي التي ظاهرها توهم المكان إلى ما يليق به تحاميا عن تشبيه لأن قوله تعالى ليس كمثله شيء يقتضي نفي المماثلة بينه وبين شيء والمكان والمتمكن يتماثلان من حيث القدر إذ حقيقة المكان قدر ما يتمكن فيه المتمكن لا ما فضل عنه فكانت هذه الآية نافية للمكان وهي محكمة لا تحتمل تأويلا ويظهر التفاوت عند التعارض ليصير الأدنى متروكا بالأعلى أي التفاوت الذي بينا بين هذه الأسامي إنما يظهر أثره عند التعارض ليترجح الأقوى على الأدنى ويصير الأدنى متروكا بالأعلى فالنص يترجح على الظاهر والمفسر عليهما والمحكم على الكل إما الكل فيوجب ثبوت ما انتظمه يقينا حتى صح إثبات الحدود والكفارات بالظاهر كما صح بغيره مثال النص مع الظاهر قوله تعالى والوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين مع قوله تعالى وحمله وفصاله ثلاثون شهرا فقال صاحبا أبي حنيفة رحمهم الله

الآية الأولى نص في أن مدة الرضاع مقدرة بحولين والثانية ظاهرة في أنها ثلثون شهرا لأنها سيقت لبيان منة الوالدة على الولد بدليل أول الآية ووصينا الإنسان بوالديه احسانا حملته أمه كرها ووضعته كرها فترجح الأولى على الثانية وقال أبو حنيفة رحمه الله النص المقيد بحولين محمول على استحقاق الأجر لأن المطلقة إذا طلبت أجرة الرضاع بعد حولين لا يجبر الزوج على الإعطاء ولو وقع ذلك في الحولين يجبر على الإعطاء ومثال تعارض النص مع المفسر قوله عليه السلام المستحاضة تتوضأ لكل صلوة مع قوله عليه السلام المستحاضة تتوضأ لوقت كل صلوة فالأول يحتمل التأويل لأنه يقال آتيك لصلوة الظهر أي لوقتها فحملنا النص على المفسر ومثال من مسائل أصحابنا ما ذكر محمد رحمه الله في أقرار الجامع رجل قال لآخر لي عليك ألف درهم فقال الآخر الحق أو الصدق أو اليقين كان اقرارا ولو قال البر أو الصلاح لم يكن اقرارا ولو قال البر الحق أو البر الصدق أو البر اليقين كان ردا لكلامه وانما يكون اقرارا لأن الحق والصدق واليقين من صفات الخبر يقال خبر حق أو صدق أو يقين وهي نصوص ظاهرة لما وضعت له وهي صلاة الوجود للمخبر عنه فإذا ذكره في موضع الجواب كان جوابا وتصديقا فكأنه قال ادعيت الحق ادعيت الصدق إلى آخره وقد يحتمل الابتداء مجازا أي قل الحق ولا الكذب والبر اسم موضوع لكل نوع من الإحسان سواء كان قولا أو فعلا ولا يختص بالجواب فصار كالمجمل فلم يصلح جوابا بنفسه فإذا قارنه ما هو ظاهر في الجواب وهو الحق أو اليقين أو الصدق حمل المجمل على الظاهر فيكون اقرارا وأما الصلاح فلا يصلح صفة للخبر بحال ولا يستعمل في الأقوال إلا منفردا ولا تبعا لغيره وهو محكم في أنه لا يصلح جوابا فإذا ضم إليه النص حمل النص على المحكم الذي يحتمله فلم يكن تصديقا بل جعل ردا لكلامه بابتداء أمر له باتباع الصلاح وترك الدعوى الباطلة حتى قلنا إنه إذا تزوج امرأة إلى شهر فهو متعة لا نكاح لأن التزوج نص في النكاح فكان محتملا لأن يراد به المتعة مجازا وقوله إلى شهر مفسر في المتعة ليس فيه احتمال النكاح إذ النكاح لا يحتمل التوقيت فإذا اجتمعا رجحنا المفسر وحملنا النص عليه ولهذه الأربعة أضداد تقابلها فضد الظاهر الخفي وضد النص المشكل وضد المفسر المجمل وضد المحكم المتشابه أما الخفي فما خفي المراد به بعارض غير الصيغة لا ينال إلا بالطلب يقال اختفى فلان أي استتر في مصره بعارض حيلة صنعها من غير تبديل في نفسه واختلاط بين أشكاله فيعثر عليه بمجرد الطلب فإن قلت الخفي لما كان ضد الظاهر وهو ما ظهر المراد منه بصيغته وجب أن يكون الخفي ما خفي المراد منه بنفس الصيغة تحقيقا للمقابلة قلت لما كان ظهور الظاهر بنفس الصيغة وجب أن يكون الخفاء في ضده في غير الصيغة إذ لو كان الخفاء من حيث الصيغة ازداد الخفاء من الظهور وحكمه

وحكمه النظر فيه ليعلم ان اختفاءه لمزية او نقصان فيظهر المراد كآية السرقة في حق
الطرار والنباش فانها ظاهرة في حق كل سارق لم يعرف باسم آخر خفية في حق الطرار
والنباش لاختصاصهما باسم آخر يعرفان به وتغاير الاسامي يدل على تغاير المسميات
لانها وضعت دليلا على المسميات فالاصل ان كل اسم له مسمى على حدة فاشتبه الامر
ان اختصاصهما باسم آخر لنقصان في معنى السرقة او لزيادة فيها فتاملنا فوجدنا
الاختصاص في الطرار للزيادة فقلنا انه داخل تحت آية السرقة وفي النباش للنقصان
فقلنا انه غير داخل فيها وهذا لان الخلل في النباش تمكن في نفس السرقة والمملوكية والمالية
والحرز والمقصود اما في غير الاول فقد حققناه في الكافي واما فيه فلان السرقة
اخذ المال على وجه المسارقة عن عين الحافظ الذي قصد حفظه لكنه انقطع حفظه
بعارض نوم او غيره والنباش يسارق عين من لعله يهجم عليه وهو لكل غير حافظ
ولا قاصد وكذا لا اسم السرقة يدل على خطر المأخوذ لان السرقة قطعة من الحرير واسم النباش
ينبئ عن ضده وهو الهوان لان النبش بحث التراب والتعدية بمثله لا تصح خصوصا
فيما يندرئ بالشبهات واما الطرار فانما اختص به لفضل في جنايته وحذق في فعله
لان الطر اسم لقطع الشيء عن اليقظان بضرب غفلة اعترته وهذه مسارقة في
غاية الكمال والتعدية للحدود بمثله في نهاية الصحة والسداد لانه اثبات حكم النص
بالطريق الاولى واما المشكل فهو الداخل في اشكاله وامثاله كما يقال احرم اي دخل
في الحرم واشتى اي دخل في الشتاء وهذا فوق الخفي فلا ينال بمجرد الطلب بل بالتامل
بعد الطلب ليتميز عن اشكاله وهذا الغموض في المعنى او لاستعارة بديعة وهو كرجل
اغترب عن وطنه فاختلط باشكاله من الناس فيطلب موضعه ثم يتامل في اشكاله
ليوقف عليه وحكمه اعتقاد الحقية فيما هو المراد ثم الاقبال على الطلب والتامل
فيه الى ان يتبين المراد للعمل به وهو مثل قوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا فهو مشكل
في حق داخل الفم والانف لدخولهما في الاشكال لان ظاهر البشرة يجب غسله وباطنها
لا ولهما شبه بها حقيقة وحكما نظرا الى حالتي انفتاح الفم وانضمامه وادخال الماء
فمه وابتلاع البزاق فالحقناهما بالظاهر في الجنابة وبالباطن في الوضوء لان الواجب فيه غسل
الوجه والمواجهة فيهما معدومة وفيها تطهير البدن اذ كان وهو اسم للظاهر والباطن
الا ان ما يتعذر ايصال الماء اليه سقط بالعذر كالظاهر اذا كان به جراحة ولا تعذر
فيهما فهما يغسلان عادة وعبادة وقوله تعالى فأتوا حرثكم انى شئتم فكلمة انى مشكلة
لاستعمالها بمعنى اين كقوله تعالى انى لك هذا اي من اين لك هذا فهذا يوجب الاطلاق
في جميع المواضع وبمعنى كيف قال الله تعالى انى يكون لي غلام وهذا يقتضي الاطلاق في
والتخيير في الاوصاف اي كيف شئتم سواء كانت قاعدة او مضطجعة او على الجنب بعد
ان يكون المأتي واحدا فزال الاشكال بالتامل في السياق حيث سماهن حرثا كما قال نساؤكم
حرث لكم اي مواضع حرث لكم فشبههن بالمحارث تشبيها لما يلقى في ارحامهن من النطف
التي منها النسل بالبذور اي الغرض الاصلي هو طلب النسل لا قضاء الشهوة
فأتوهن من المأتي الذي يتعلق به هذا الغرض وهو مكان الحرث باي جهة
شئتم وروي ان اليهود كانوا يقولون من جامع امراته وهي مجبية من دبرها
في قبلها كان الولد احول فنزلت الآية وقوله تعالى قوارير قوارير من فضة فهو

مشكل لان القارورة تكون من الزجاج لا من الفضة ولكنا تاملنا وجدنا الفضة
مشتملة على خاصيتين خسيستين وهي انها لا تحكي ما في باطنها وحميدة وهو البياض
والزجاج على عكسها فعلمنا ان تلك الاواني تشتمل على صفاء الزجاج ورقته
وبياض الفضة وحسنها لا على الصفتين الخسيستين لهما وهذه استعارة بديعة
واما المجمل فما ازدحمت فيه المعاني واشتبه المراد به اشتباها لا يدرك بنفس
العبارة بل بالرجوع الى الاستفسار ثم الطلب ثم التامل ماخوذ من قولهم اجمل
الامر اي ابهم وهو مبهم حتى لا يوقف عليه بنفس العبارة بل بالرجوع الى الاستفسار ثم
الطلب في ذلك التفسير ثم التامل في التفسير كمن اغترب ولا يعلم له موضع فيستفسر
من موضعه اولا ثم يطلب في ذلك الموضع ثم يتامل في امثاله ليوقف عليه وحكمه
اعتقاد الحقية فيما هو المراد والتوقف فيه الى ان يتبين ببيان المجمل كالصلوة والزكوة
فهما مجملان لانهما في اصل الوضع للدعاء والنماء وقد زيد في الشرع اوصاف فيستفسر
اولا ثم يطلب المراد ثم يتامل ليظهر الوصف المكمل من المقوم وهذا لان تفسير الصلوة
عرف بفعل النبي عليه السلام وهو عليه السلام صلى ولم يعين الفرائض والواجبات والسنن فلا
بد من التامل ليمتاز البعض عن البعض ولهذا وقع الاختلاف فيها قديما وحديثا
حتى جعل البعض البعض فريضة والبعض ذلك البعض واجبا الى غير ذلك من الاختلافات
وكذا البيان في الزكوة ورد بقوله عليه السلام فيطلب المعنى الذي لاجله وجبت الزكوة
اهو ملك النصاب مطلقا ام نصاب خارج من الدين غير مجحود ولذا ولذا وهل
يشترط وصف الاسامة في زكوة السوائم ام لا وغير ذلك مما يعسر تعداده وكذا آية
الربوا مجملة لاشتباه المراد وذلك لا يدرك بمعاني اللغة بحال فهو في اللغة الفضل
ولكن الله تعالى ما اراده فالربح حلال اذ البيع شرع للاسترباح والاستفضال ولكن
المراد فضل خال عن العوض مشروط في العقد ومعلوم انه لم يعرف بالتامل في
صيغته بل بالاستفسار من الشارع ثم بالطلب بالتفسير ثم بالتامل فيه
والتفسير في حديث الاشياء الستة وهذا الحديث ورد على افراد الربوا عبارة
فيستنبط من حديث الربوا المعنى الذي لاجله حرم الربوا ثم يتامل فيه انه هل
صلح لربط الحكم به ليتعدى الحكم من المنصوص الى غيره وقد اختلف العلماء
في ذلك المعنى كما حققنا في الكافي وستسمع تحقيقه في قياس هذا الكتاب واما
المتشابه فهو اسم لما انقطع رجاء معرفة المراد منه لتزاحم الاشتباه وتراكم الخفاء
وحكمه اعتقاد الحقية قبل الاصابة فيكون العبد مبتلى فيه بنفس الاعتقاد
لا غير لان المراد صار مشتبها على وجه لا طريق لدركه اصلا حتى سقط طلبه
بخلاف المجمل فان طريق دركه متوهم بواسطة البيان من المجمل وطريق درك المشكل
قائم فانه يدرك بالتامل بعد الطلب والخفي يدرك بنفس الطلب واصل ذلك
قوله تعالى هو الذي انزل عليك الكتاب منه آيات محكمات الى قوله الا الله فعند
الجمهور الوقف على قوله الا الله لازم بدليل قراءة عبد الله ان تاويله عند الله
والراسخون في العلم الآية وقراءة ابي ويقول الراسخون في العلم ولانه على تقدير
عدم الوقف يقولون حال من الراسخين بحسب والحال يقتضي ان يكون المعطوف

والمعطوف عليه وقرينه لما قال فاما الذين في قلوبهم زيغ اي ميل عن الحق الى الباطل فصفهم
كذا كان من حق الكلام ان يقول فاما الذين لا زيغ في قلوبهم فصفهم كذا ليكمل التقسيم
ولكنه ذكر بعبارة فصيحة تؤدي ذلك المعنى لان الذين رسخوا في العلم اي ثبتوا فيه
وتمكنوا وخاضوا في بحر العلم بهم نجاة عن الزيغ لا محالة وقال بعض العلماء انه يوقف
عليه لان في انزال المتشابه فائدة عظيمة اذ في جعل بعضها خفيا غامضا ليتوصل بالجلي جليا طاقرا
الى معرفة الخفي بطريق الاستنباط واتعاب القريحة واعمال الفكر اظهار مرتبة المجتهدين وبعضها
والمجتهدين ولولا ذلك لاستوت الاقدام ولم يتميز الخاص من العام اما اذا
وقف عليه فلا تظهر الفائدة في انزاله اصلا اذا انزال القرآن للعمل به ومن علم الا بالعلم
ولا علم قلنا فائدته معرفة قصور افهام البشر عن الوقوف على ما لم يجعل لهم
اليه سبيلا ليعلموا ان الحكم لله تعالى يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد وامتحانهم بالوقف في
ذلك اذ الدار دار محنة وابتلاء ولله ان يمتحن عباده بما شاء فتارة يمتحن المؤمن
بالامعان في الطلب لضرب جهل منه وطورا بالوقف عن الطلب لكونه مكرما بالعلم
فانزال المتشابه تحقيق للابتلاء ومعنى الابتلاء في هذا الوجه اتم من الوجه الاول لانه
يحتاج كبح عنان ذهنه والبليد والذكي اشتغل ومن ان الابتلاء اتم في الوقف حيث
التسليم لله تعالى والتفويض اليه واعتقاد حقيقة ما اراد الله تعالى بدون الوقوف على
مراده عبودية والامعان في الطلب من البليد ايثار بالامر وهو عبادة والعبودية
اقوى لانها الرضى بما يفعل الرب والعبادة فعل ما يرضي الرب ولذا العبادة تسقط
في العقبى والعبودية لا ولما كان الابتلاء فيه اتم كان نفعه اعم وجزاؤه اعظم لان الاجر
على قدر التعب بالحديث ولما كان انقطاع رجاء البيان في المتشابه للابتلاء كان حقيقة
بدار الابتلاء فينكشف في العقبى وهذا كالمقطعات في اوائل السور فقال الصديق
رضي الله عنه في كل كتاب لله سر وسره في القرآن هذه الحروف ونحوه عن غيره من الصحابة
رضي الله عنهم وقال بعض اهل السنة والجماعة ان رؤية الله تعالى بالابصار في الآخرة
حق لقوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة لان النظر المضاف الى الوجه المقيد
بكلمة الى لن يكون الا نظر العين ولانه موجود موصوف بصفات الكمال وكونه
مرئيا لنفسه ولغيره من صفات الكمال اذ كون الشيء غير مرئي في الشاهد امارة
عجزه ونقصانه لانه انما استتر عن اعين الناس من به عجز عمن يقصد قتله او آفة
فيستتر بها لئلا يستقبحوه وجل ربنا عن العجز لانه الموصوف بالقدرة الازلية
الابدية وعن النقصان فله الكمالات كلها والمؤمن والراحم بذلك اهل لا يستحقه
غيره من الكرامات من الاتحاف اليه والكلام معهم فكان اهلا لان يكرمهم بالرؤية ولكن
اثبات الجهة ممتنع لانه يوجب كونه محدودا متناهيا وهي آية الحدوث وقد ثبت
انه قديم فلا يكون محدودا متناهيا فلا يكون في جهة والرؤية تستدعي الجهة في الشاهد
فما من مرئي في الشاهد الا وهو في جهة وكان القول بالرؤية نظرا الى اصلها
واجبا وبالنظر الى انها تستدعي الجهة ممتنعا فكان متشابها من حيث الوصف
فنقول بالاصل مع التوقف في الوصف والتسليم الى الله تعالى دخولا في زمرة

الراسخين وقال اهل التحقيق من اهل السنة والجماعة كون المرئي في جهة
في الشاهد ليس من شرائط الرؤية بدليل ان الله تعالى يرانا ولسنا بجهة منه
والشرائط لا تتبدل بالشاهد والغائب وقد تبدلت فعلم انها من الاوصاف
الاتفاقية دون الشرائط اللازمة للرؤية فلا يشترط تعديها وهذا لان الرؤية
تحقق شيء بالبصر كما هو فان كان المرئي في جهة يرى فيها وان كان لا فيها يرى لا فيها
كالعلم فان كل شيء يعلم كما هو فان كان في الجهة يعلم فيها وان لا فيها يعلم لا فيها
والله تعالى ليس في جهة فيرى كذلك فلا تشابه في اصل الرؤية ولا في وصفها وكذلك اليد
والوجه حق عندنا معلوم باصله لانه من صفات الكمال ممتنع بوصفه لانه يفهم
منه في الشاهد الجارحة والجسمية وهي امارة الحدث فكان متشابه الوصف
المعقول لانه عكس العقل ونقض الاصول والمعتزلة بانكارهم الاصول لعجزهم عن
درك الاوصاف صاروا معطلة حيث تركوا النصوص وانكروا الصفات
واهل السنة اثبتوا الاصل المعلوم بالنص وتوقفوا فيما هو المتشابه
وهو الوصف كما هو دين الراسخين وما ذكر القاضي ابو زيد رحمه الله
في التقويم ان المتشابه ما تشابه معناه على السامع من حيث انه خالف
موجب النص موجب العقل قطعا فتشابه المراد بحكم المعارضة بحيث
لم يحتمل زواله بالبيان لان موجبات العقول قطعا لا تحتمل التبديل وموجب
النص بعد الرسول عليه السلام مشكل لان الشرع لا يرد بخلاف موجب العقل لما
فيه من تناقض حجج الله تعالى اذ العقل من حججه كالنقل وما ورد من الدليل
السمعي على خلاف موجب العقل ظاهرا كقوله تعالى ويبقى وجه ربك يد الله
فوق ايديهم الرحمن على العرش استوى وغير ذلك فعند من يقف على قوله الا الله
نعتقد على الابهام ان ما اراد الله تعالى به فهو حق ولا نشتغل بكيفيته
مع الاعتقاد بان ظاهره غير مراد وعند من لا يقف يحمل على خلاف الظاهر
ويؤول على وجه لا يناقض الدليل العقلي والآية المحكمة مع الاعتقاد بان
الظاهر غير مراد ثم ان كان يحتمل تاويلا واحدا يجب القول به قطعا وان احتمل
وجوها من التاويلات الصحيحة لا يقطع على واحد منها عينا بل نعتقد
على الابهام ان المراد بعض تلك الوجوه لا الظاهر ومن قال المتشابه
ما اشتبه مراد المتكلم على السامع لوقوع التعارض ظاهرا بين الدليلين
السمعيين المتماثلين يرد عليه المقطعات في اوائل السور فانها من
المتشابهات وان خلت عن التعارض بيان القسم الثالث اما
الحقيقة فاسم لكل لفظ اريد به ما وضع له فعيلة من حق الشيء اذا ثبت
ومنه الحاقة لانها ثابتة كائنة لا محالة والحق هو الثابت لانه لا ... في

في الوضع

في مقابلة الباطل الذي هو المعدوم بمعنى فاعله من ثابت في موضعه الاصلي لا يزول بحال لانه ممتنع ان يزول عن الهيكل المخصوص لفظ الاسد او من حققت الشيء اذا كنت على يقين منه بمعنى مفعول اي محقوق بالدلالة الوضعية متيقن فيها اذ لا ارتياب ولا اضطراب في استعماله في موضعه الاصلي بخلاف المجاز فانه ادعاء معنى الاصل في الفرع بامارة والتاء لنقل اللفظ من الوصفية الى الاسمية والمراد بمطلق الوضع ليشمل الحقيقة اللغوية والعرفية والشرعية وحكمها وجود ما وضع له خاصا كان او عاما او امرا او نهيا واما المجاز فاسم لما اريد به غير ما وضع له لمناسبة بينهما مفعل من جاز يجوز اذا تعدى بمعنى فاعل كالمولى بمعنى الوالي اي متعد عن محل الحقيقة الى محل المجاز يقال حيث فلان اي ثابت في محله الموضوع له وهو القلب وحيث مجاز اي متعد عن محله الموضوع له وهو القلب الى غير محله وهو اللسان وطريق معرفة الحقيقة التوقيف والسماع لان الاصل فيه الوضع وذا لا يعرف الا بالسماع بمنزلة النصوص في احكام الشرع لا بد فيها من السماع عن الشارع وطريق معرفة المجاز التامل في الحقايق لاستخراج المجوز للاستعارة وهو الاتصال ولا يحتاج فيه الى السماع لان العرب انما استعارت اللفظ لغير ما وضع له لاتصال بينهما فصحت الاستعارة من كل متكلم اتفق عليه كالقياس لا يختص بالشارع ومتى اتى كل قايس لان القياس انما صار حجة لان النص كان معلولا بوصف ملايم موثر فاذا وقف مجتهد على ذلك المعنى واصاب طريقه كان ذلك مسموعا منه وان لم يسبق به الا ترى ان الشعراء والخطباء والكتبة يستحقون المدح بابداع الاستعارات والمجازات لكن المنظور اليه في القياس المعنى الشرعي وهنا المعنى اللغوي لانه تعدية اللفظ وكما يكون ثمه الاصل والفرع والوصف الصالح المعدل الا كل وصف في اعتبار رفع الابتلاء والقياس والحكم والقياس يكون هنا المستعار منه والمستعار له والمعنى اللازم المشهور الا كل معنى والاستعارة والمستعار والمستعير وحكمه وجود ما استعير له خاصا كان او عاما لان المجاز احد نوعي الكلام فكان مثل الحقيقة في العموم والاحكام غير ان الحقيقة اولى منه عند التعارض لان الاصل احق الطاري وقال بعض اصحاب الشافعي رحمه الله لا عموم للمجاز لانه ضروري لانه يصار اليه عند عدم امكان المصير الى الحقيقة ولا عموم لما ثبت ضرورة حتى قالوا ان قوله عليه السلام لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء لا يعارضه حديث ابن عمر رضي الله عنهما لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين ولا الصاع بالصاعين لان المراد بالصاع ما يحويه الصاع وهو مجاز لانه اطلاق اسم المحل على الحال ولا عموم له واذا ثبت المطعوم به مرادا لم يبق غيره مرادا وهو الجص والنورة لئلا يعم المجاز ولا يلزم منه ان لا يكون القدر والجنس علة ضرورة والحديث الاول عام يقتضي تحريم القليل والكثير منه الا حالة المساواة وهو حقيقة فيرجح على الثاني وبيان المعارضة ان الاول يقتضي حرمة القليل وعلية الطعم لان الحكم مرتب

على اسم مشتق فكان ماخذ الاشتقاق علة كما في السارق والزاني والثاني يقتضي اباحة القليل اذ التخصيص بالذكر يدل على نفي ما عداه عندهم وعلية القدر والجنس فيتحقق التعارض في غير المطعوم والقليل ضرورة وانا نقول ان عموم الحقيقة لم يكن لكونه حقيقة بل لدلالة زايدة على ذلك بان كان نكرة في موضع النفي او محلاة بلام الجنس او غير ذلك فاذا وجد هذا الدليل في المجاز والمحل يقبل العموم يثبت فيه صفة العموم كما يثبت في الحقيقة وهذا كالثوب الملبوس عارية فانه يعمل عمل الملبوس ملكا وهو دفع الحر والبرد الا انهما يتفاوتان لزوما ودواما من حيث انها لا تحتمل النفي عن موضعها والمجاز يحتمله وكيف يقال انه ضروري وقد كثر ذلك في كتاب الله تعالى ولذا منع جوازه ابن داود الاصفهاني فيه محتجا بان كلامه حق فكان حقيقة قال الله تعالى فوجدا فيها جدارا يريد ان ينقض فاقامه فهو مجاز لصحة نفي الارادة عن الجدار وعن كل ما لا اختيار له وقال قالتا اتينا طايعين وقال فابين ان يحملنها وهو افصح اللغات والله تعالى يتعالى عن ان يلحقه عجز او ضرورة لان الضرورة امارة العجز وهو آية النقصان وهو موصوف بصفات الكمال منزه عن النقايص والزوال وفي كلام البلغاء والخطباء حتى كان المجاز يغلب على الحقيقة وان لم يكن على الثاني الصحيح وكلامه تعالى حجة بمعنى انه صدق والنزاع في غيره والاقتضاء وان كان ضروريا عندنا وهو موجود في كتاب الله تعالى الا انه يتعلق بالمتكلم وهذا بالكلام ولهذا جعلنا لفظة الصاع في حديث ابن عمر رضي الله عنهما عاما فيما يحله لانه محلى بلام الجنس اذ لا معهود ينصرف اليه فانصرف الى الجنس كما اريد به كما لو اريد به حقيقته والحقيقة لا تسقط عن المسمى بخلاف المجاز فانه يحتمله وهذه امارة الفرق بينهما فاسم الاب لا ينفى عن الوالد بحال ويسمى الجد ابا ويصح نفيه عنه لان الحقيقة وضع وهذا مستعار فصار كالملك والعارية لزوما ولا لزوما الا ان يكون الحقيقة مهجورة فح يصير ذلك الهجران بمنزلة الاستثناء وهذا لان المستثنى غير مراد بالكلام فصار المهجور انه خارج عن الارادة كانه استثناه من كلامه حتى لا يحنث لو حلف لا يسكن هذه الدار وانتقل من ساعته وان وجد السكنى حقيقة لان ذلك القدر من السكنى مستثنى عن هذه اليمين لعلمنا ان الحالف انما منع نفسه بيمينه عما في وسعه دون ما ليس في وسعه لانه في نفسه ممنوع فلا يمنع نفسه عنه باليمين التي شرعت للمنع فصار هذا القدر من السكنى خارجا بدليل في الحالف فكانه قال لا اسكن بعد الدار الا زمان الانتقال وكذا لو حلف بعد الجرح ان لا يقتل ثم مات المجروح او حلف ان لا يطلق وقد كان علق الطلاق بشرط قبل هذه اليمين فوجد الشرط لم يحنث ويجعل ذلك بمنزلة الاستثناء رعاية لمقصوده وكذا لو حلف لا ياكل من هذه الدقيق لم يحنث بالاكل عينه في الصحيح لان اكل عين الدقيق مهجور فانصرف حلفه الى المجاز وهو ما يتخذ منه فصار ذلك دلالة الاستثناء وكذا لو حلف لا ياكل من هذه الشجرة فاكل عين الشجر لم يحنث لان الحقيقة مهجورة فتعين المجاز ومتى امكن العمل بها سقط المجاز لانه خلف عن الحقيقة ولا وجود للخلف مع تحقق الاصل وهذا لانه يفتقر اليها اذ المجاز هو المستعمل

فلان
مواضع
يصير
والقايس
كان
لفظ
الحلف

في غير موضعه الاصلي لمناسبة بينهما وهذا تصريح بانه وضع في الاصل لمعنى آخر
ولا ينعكس اذ لا يلزم من كون اللفظ موضوعا لمعنى ان يكون موضوعا لشيء
آخر بينهما مناسبة حكم العقد لما ينعقد دون العزم بيانه ان الكفارة
وجبت في المعقودة بالنص ثم قال الشافعي رحمه الله يمين الغموس معقودة
لانها مقصودة يقال عقدت على قلبي اي قصدت قال عقدت على قلبي بان
اترك الهوى فكان معنى قوله عقدتم الايمان عزمتم وقصدتم وقلنا العقد
ربط اللفظ باللفظ لايجاب حكم وهذا انما يتحقق في المنعقدة لانه ربط الجزاء بالشرط
او المقسم به بالمقسم عليه لايجاب الصدق وتحقيقه وهو البر ولان العقد لا يكون
الا بالانعقاد تقول عقدته فانعقد كقولك كسرته فانكسر وهو يتحقق في العقد
المنعقدة لانها تنعقد لما شرعت له اليمين وهو البر لا في الغموس لانها لم تنعقد
لما شرع له اليمين ولان الله تعالى جعل الايمان معقولة العقد وانما يكون معقولة العقد
اذا انعقدت به كما تقول عقدت البيع والانعقاد يكون باللفظ دون القصد
وانما القصد سببه ولان ضد العقد الحل تقول العرب يا عاقد اذكر حلا وانما
يتصور فيه الحل في المنعقدة تنحل بالحنث فتنعدم وضد العقد الذي
هو القصد السهو لا الحل فلما لم ينعدم القصد بالحنث الذي هو حل دل انه
حين وجد لم يكن عقدا حقيقة بل كان مجازا او كان بغيره حقيقة والنكاح
للوطء دون العقد لانه وضع في الاصل للضم قال انكحت صم حصاها خف نعله
اي ضممت والضم يتحقق في الوطء لما يحصل معنى الاتحاد بينهما عند ذلك الفعل
ولهذا سمي اجماعا فاما العقد فانما سمي نكاحا لانه سبب للضم فكان للوطء حقيقة
وللعقد مجازا فيحمل على الوطء الا اذا تعذر حمله عليه حتى ينصرف الى الوطء دون العقد
ولو قال لزوجته ان نكحتك فكذا حتى لو ابانها ثم تزوجها لم يحنث ما لم يطاها
ولو قال لاجنبية ان نكحتك فكذا ينصرف الى العقد دون الوطء ولهذا قلنا
في قوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم ان المراد به الوطء وهو مطلق فلا يتقيد
بالحلال والشافعي رحمه الله يحمله على العقد والحجة عليه ما بينا والقرء للحيض
دون الاطهار لان القرء للحيض حقيقة وللطهر مجاز لانه ماخوذ من القرء وهو الجمع
كقوله هجان اللون لم تقرأ جنينا اي لم تجمع الى رحمها ولدا وهو في الحيض لان الحيض
اسم لدم مجتمع في نفسه فنفس الدم لا يكون حيضا حتى تدوم مدة فاما الطهر
فليس بشيء مجتمع ولكن يقال باجتماع الدم في الرحم لانها تجمع وقت الطهر ثم
تدر فوصف به مجازا للمجاورة او من القرء الذي هو الانتقال يقال قرأ النجم
اذا انتقل من مكان الى مكان والانتقال في الحيض لان الدم ينتقل من الرحم الى
الخارج فان قلت هذا نقض لانك اثبت قبل هذا انه مشترك
فكان حقيقة فيهما قلت هو للحيض في قول الجمهور وعند ابي عبيدة
ويونس وابن السكيت انه يصلح للحيض والطهر ولا ينتظمهما جملة فاورد[?]

في الموضعين على اعتبار القولين ولهذا قالوا فيمن قال لعبده وهو معروف النسب
من غيره ويولد لمثله هذا ابني انه يعتق عملا بحقيقته للامكان اذ النسب
قد يثبت من زيد ويشتهر من عمرو فيكون المقر مصدقا في حق نفسه وقد اشار محمد رحمه الله
في الدعوى والعتاق الى انه تصير ام ولد له وقال ابو حنيفة رحمه الله في رجل له
امة فولدت ثلثة اولاد في بطون مختلفة فقال المولى احد هؤلاء ولدي ثم مات
قبل البيان انه يعتق من كل واحد ثلثه لانه قال احد هؤلاء حر ولم يعتبر ما نصب
الاوسط والاخير من قبل امهما لان الاصابة من قبل الام بمنزلة الاصابة بالنظر
لا الاصابة من قبل الايجاب اذ في كل واحد منهما اثبت الحكم بواسطة الغير فلم يعتبره
ابو حنيفة رحمه الله عند قيام الحقيقة وقالا يعتق كل الاصغر ونصف الاوسط
وثلث الاول لان الاول لا حظ له الا من الايجاب من المولى ويحتمل النصيب الآخر
من قبل امهما فيعتق كل الاصغر لانه ليس له حالة الحرمان ونصف الاوسط لانه يعتق
في الحالين ان عناه او الاكبر ويرق في حال في احوال الاصابة حالة واحدة وثلث [illegible]
الاول لانه يعتق في حال ويرق في حالين واحوال الحرمان احوال وقال في الجامع في
رجل له عبد ولعبده ابن وللابن ابنان ولدا في بطنين وكلهم يولد لمثله فقال في
صحته احد هؤلاء ولدي ومات بلا بيان فعند ابي حنيفة رحمه الله يعتق من كل
واحد ربعه كما لو قال احد هؤلاء حر وعندهما من الاول يعتق ربعه لانه يعتق
في حال ويرق في ثلثة احوال ومن الثاني ثلثه لانه يعتق في حالين وهو ما اذا عناه او
اباه ويرق في حالين وهو ما اذا عنى الاصغرين واحوال الاصابة حالة واحدة ومن
كل واحد من الاصغرين ثلثة ارباعه لان احدهما حر بكل حال والآخر يعتق في ثلثة احوال
ويرق في حال وهو ما اذا عنى اخاه واحوال الاصابة حالة واحدة فيعتق بصفة فحصل
للاصغرين عتق رقبة ونصف فينصب لكل واحد منهما ثلثة ارباعه ولو كان الابن
العبد ابن يعتق من الاول ثلثه ومن الثاني نصفه ومن الثالث كله احتياطا
ولو كان بحرية العتق من كل واحد ثلثه كما قال ابو حنيفة وعتق الاولاد باعتبار
ان الاب وهو المولى ملك الولد لا باعتبار السراية لان حرية الاب لا يستلزم حرية
الولد ويستحيل اجتماعهما مرادين بلفظ واحد لاستحالة ان يكون اللفظ مستعملا
في موضوعه مستعارا في موضع آخر غير موضوعه في حالة واحدة بل اذا اريد
احدهما ينتفي الآخر كما استحال ان يكون الثوب الواحد على اللابس ملكا وعارية
في زمان واحد والراهن اذا لبس المرهون المستعار من المرتهن فانما يلبسه
جهة الملك لانه المطلق للانتفاع وانما المنع لحق المرتهن وقد زال بالاذن حتى لو
انتفاع اذ الاعارة لم تصح لانها تمليك المنافع بغير عوض والمرتهن ليس بمالك
للمنفعة والتمليك من غير المالك محال على ان المستحيل هو الانتفاع بجهة
الملك والعارية معا ولم يوجد ههنا لان الراهن انما ينتفع بجهة العارية لو صحت

العارية ولان فيجمة الملك حتى ان الوصية للمولى لا يتناول معه الى المولى اذا كان
له معتق واحد يستحق النصف اي اذا اوصى حر الاصل لمواليه بثلث ماله ولم
وله معتق واحد وموالي موال كان نصف الوصية لمولاه لان للمثنى حكم الجمع في الارث والوصية
والنصف الباقي مردود الى الورثة ولا يكون لموالي مولاه لان الحقيقة وهي المعتق حيث
صار منعما عليه باحيائه حكما بالاعتاق فهو ازالة الرق الذي هو اثر الكفر وهو موت
حكما بالنص اريدت بهذا اللفظ حتى استحق النصف فلا يدخل تحته موالي الموالي
لانه مجاز اذا الاسفل في الحقيقة مضاف الى الذي اعتقه دون الذي اعتق من اعتقه
لانه لم يعتق الاعلى اياه حقيقة وانما وجد منه التسبب بان اعتق المولى حتى قدر الاول
على اعتاق الثاني فسمي مولى له مجازا لوجود الاتصال من حيث السببية بان المعتق
الاول فلم يثبت مع الحقيقة حتى لو لم يكن له معتق كانت الوصية لموالي الموالي
المجاز الا ترى ان الاسم المشترك لا عموم له حتى لو اوصى لمواليه وله معتقون ومعتقون بطل
الوصية ولا تغاير ههنا باعتبار اصل الوضع لكنهما لما اختلفا سقط العموم فالحقيقة
والمجاز مختلفان وقد تغايرا باعتبار اصل الوضع فاولى ان لا يجتمعا ولا يلحق غير الخمر بالخمر
في الحد حتى يحد بشرب قطرة ولا يحد بساير المسكرات ما لم يسكر لان الحقيقة وهي
التي من ماء العنب اذا غلا واشتد اريدت بالنص الوارد في وجوب الحد بشربها فبطل غيرها
وهو ساير المسكرات لكونه مجازا فيه لاتصال بينهما من حيث مخامرة العقل ولا يراد
بنو ابنيه بالوصية لابنائه وله بنون وبنو بنين لان الحقيقة مرادة فتنحى المجاز
ولا يراد المس باليد في قوله تعالى او لامستم النساء لان المجاز وهو الجماع مراد بالاجماع
بهذا النص حتى جاز التيمم للجنب فبطلت ارادة الحقيقة ونقل الغزالي عن الشافعي
انه قال احمل آية اللمس على المس والوطي جميعا وهو خلاف السلف لان عليا وابن عباس
والحسن رضي الله عنهم في جماعة حملوها على الجماع وعمر وابن مسعود رضي الله عنهما في جماعة
على المس باليد وغيرها فما جوزوا الجماع وفي الاستيمان على الابناء والموالي يدخل الفروع
لان ظاهر الاسم صار شبهة هذا جواب اشكال بيانه ان الكافر اذا استامن على بنيه
يدخل بنوه وبنو بنيه في رواية ولو استامن على مواليه يدخل في الامان مواليه وموالي مواليه
استحسانا وفيه جمع بين الحقيقة والمجاز فاجاب بان اسم الابناء والموالي من حيث الظاهر
يتناول الفروع الا ان الحقيقة تقدمت على المجاز في كونها مرادة اذ الحقيقة حقيق
بان تراد فبقي مجرد تناول الاسم ظاهرا شبهة لان الشبهة ما يشبه الثابت لا عين الثابت
وهذا لما كان متناولا للفظ كان مشابها للثابت لكنه ليس بثابت لكونه غير مراد
والامان مما يثبت بالشبهات لما فيه من حقن الدم والاصل في الدماء ان تكون محقونة
ولهذا ثبت بمجرد الاشارة اذا دعى الكافر بها الى نفسه وهي صورة المسالمة لا حقيقتها
ولم تعتبر هذه الشبهة في الوصية لانها لا تثبت بها بخلاف الاستيمان على الآباء والامهات
اي لم تعتبر هذه الشبهة الناشية من التناول ظاهرا في اثبات الامان للاجداد والجدات
اذا استامن على الآباء والامهات لان ذا بطريق التبعية فيليق بالفروع دون الاصول
اي اذا صارت الحقيقة مرادة فاعتبار الصورة لثبوت الحكم في محل آخر يكون بطريق
التبعية ضرورة فيليق بالفروع وهم بنو البنين وموالي الموالي دون الاصول وهم الاجداد

والجدات لان فيه جعل الاصل تبعا والتبع اصلا وهو عكس المعقول ونقض الاصول
وانما يقع على الملك والاجارة والدخول حافيا ومتنعلا فيما اذا حلف لا يضع قدمه
في دار فلان باعتبار عموم المجاز وهو الدخول ونسبة السكنى هذا جواب اشكال
ايضا بيانه انه اذا حلف لا يضع قدمه في دار فلان فانه يحنث اذا دخل دارا يسكنها
باجارة او اعارة كما لو دخل دارا مملوكة له ويحنث اذا دخل حافيا ومتنعلا وفيه
جمع بينهما لان دار فلان حقيقة في الملك والتي يسكنها باجارة او اعارة مجاز
لصحة النفي وقبول الانتفاء بالنفي علامة المجاز ووضع القدم حقيقة فيما
اذا كان حافيا ومجاز فيما اذا كان متنعلا فاجاب بان الحنث باعتبار عموم المجاز
اي صار الملفوظ مجازا عن شيء وذلك الشيء عام لا باعتبار الجمع بينهما وهذا لان المقصود
معتبر في الايمان ومقصوده من دار فلان نسبة السكنى وهي تعم السكنى بطريق
الملك والاجارة والعارية فاذا دخل دارا يسكنها فلان بالملك كان الحنث لعموم
المجاز وهو نسبة السكنى لا الملك حتى لو كان الساكن فيها غير فلان لم يحنث وان
كانت مملوكة لفلان لعدم الشرط وهو نسبة السكنى وان اضيف اليه باعتبار الملك
ومن وضع القدم الدخول لانه سبب الدخول فذكر السبب واريد المسبب وهذا
لانه لو وضع القدم ولم يدخل لم يحنث فيصير باعتبار مقصوده كانه حلف لا يدخل
والدخول عام قد يكون حافيا وقد يكون متنعلا فاذا دخل حافيا لا يحنث باعتبار
حقيقة وضع القدم بل باعتبار الدخول الذي هو المقصود وانما يحنث اذا قدم
ليلا او نهارا في قوله عبده حر يوم يقدم فلان لان المراد باليوم الوقت وهو عام
هذا جواب اشكال ايضا بيانه انه لو قال عبده حر يوم يقدم فلان فقدم ليلا او نهارا
يعتق عبده واليوم للنهار حقيقة ولليل مجاز فاجاب بان اليوم يستعمل البياض
النهار خاصة كقوله تعالى واذا نودي للصلوة من يوم الجمعة وللوقت المطلق كقوله تعالى
ومن يولهم يومئذ دبره فان من فر من الزحف ليلا او نهارا يلحقه هذا الوعيد ودلالة
تعيين احد الوجهين ان ينظر الى ما قرن به فان كان مما يمتد اي يقبل التوقيت ويصح
ضرب المدة كاللبس والصوم والركوب فالنهار اولى به للتناسب في ان الفعل الممتد يقتضي
ظرفا ممتدا ليجعل معيارا له وان كان مما لا يمتد اي لا يقبل التوقيت كالدخول والخروج
والقدوم يراد به مطلق الوقت لان غير الممتد يفتقر لا الى نفس الظرف لا الى الظرف الذي
هو ممتد والوقت يعم الليل والنهار فلعموم الوقت يعتق في الوجهين لا باعتبار
الجمع بين الحقيقة والمجاز بخلاف قوله ليلة يقدم فلان فانه لا يتناول النهار
لانها اسم للسواد الخالص لا يحتمل غيره كالنهار اسم للبياض الخالص لا يحتمل غيره
ولا يقال ان ابا يوسف ومحمدا رحمهما الله قالا فيمن حلف لا ياكل من هذه الحنطة
انه يحنث اذا اكل عينها وهو حقيقة ويحنث اذا اكل خبزها وهو
مجاز وفيمن حلف لا يشرب من الفرات فشرب منه كرعا يحنث وهو حقيقة
ويحنث اذا شرب منه اغترافا وهو مجاز لان الحنث باعتبار عموم المجاز فان الحنطة
في العادة اسم لما في باطنها اذا قرنت بالاكل يقال اهل بلدة كذا ياكلون الحنطة والمراد
ما فيها وفي اكلها او ما يتخذ منها اكل ما فيها والشرب من الفرات مجاز عن شرب

ماء الفرات وهذه المسئلة لا تنضبط بالاعتراف في الحوازة في الروايات حتى لو شرب
ثم اخذ من الفرات لم يحنث لان المسئلة قد انقطعت عن الفرات الا باعتبار الجمع
بين الحقيقة والمجاز وأما اريد النذر واليمين اذا قال لله علي صوم رجب
ونوى به اليمين انه نذر بصيغته يمين بموجبه فهو كشراء القريب تمليك
بصيغته تحرير بموجبه وهذا جواب اشكال القضاء بيانه ان هذا الكلام للنذر
حقيقة حتى لا يتوقف على النية وللتمين مجاز حتى تتوقف عليها والحقيقة ما تفهم
بلا قرينة والمجاز تفهم الا بقرينة فاذا اريد النذر واليمين كان جمعا بين الحقيقة والمجاز
فاجاب بانه نذر بصيغته لان على للايجاب وهو معنى النذر ولهذه الصيغة موجب
وهو الوجوب وباعتبار هذا الموجب يمين اذا نوى اليمين لان ايجاب المباح
يمينا كتحريم المباح وتحريم المباح يمين كقوله تعالى لم تحرم ما احل الله لك ثم قال
قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم اي قدر الله لكم ما تحللون به ايمانكم وهو الكفارة المقدرة
وايجاب المباح يتضمن تحريم المباح لان قبل الايجاب كان تباح مباشرته وتركه وبالايجاب
تجب مباشرته ويحرم تركه فصلح ان تراد بالنية واذا صار مرادين فلو لم يصم رجبا القضاء
تجب عليه القضاء باعتبار النذر والكفارة باعتبار اليمين وهذا كما جعلنا شراء
القريب اعتاقا باعتبار موجبه وهو الملك لا باعتبار ذاته لاستحالة ان يكون الشراء
الموجب للملك اعتاقا فانه مزيل للملك وهذا لان الشراء علة الملك والملك القريب علة العتق
فاضيف العتق الى الشراء بهذه الواسطة فان قلت ينبغي ان تشترط النية في هذه الصيغة لا في
النية كما ثبت العتق ثمة بدون النية قلت ملك القريب علة العتق والعلة
توجب المعلول جبرا فيثبت المعلول نواه او لم ينو وهذه الصيغة تصلح يمينا
فلا تعتبر ما لم توجد النية وما ذكر فخر الاسلام رحمه الله يمين بموجبه وهو
الايجاب مشكل لان موجبه الوجوب لا الايجاب ويحتمل انه سمى الوجوب ايجابا
لان الوجوب ما لم يكن الا بالايجاب جعل الوجوب ايجابا مجازا اطلاقا لاسم المقتضى على
المقتضى وحرمة الجدات وبنات الابن بالاجماع لا بقوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم و
وبناتكم فلم يكن جمعا بينهما على ان بعض العراقيين من اصحابنا رحمهم الله يجوز الجمع
بينهما في محلين مختلفين وانما لم يجز ان يجتمعا بلفظ واحد في محل واحد ولان الام هي
الاصل لغة واريد بالبنت المتفرع عنه وذا الجمع الكل وطريق الاستعارة عند
العرب الاتصال بين الشيئين صورة او معنى كما في تسمية الشجاع اسدا او المطر سماء
اعلم انهم اختلفوا ان المجاز موضوع ام لا بعدما اتفقوا ان الحقيقة موضوعة
على معنى ان الواضع وضع ان اسم هذا كذا واسم هذا كذا قال بعضهم المجاز موضوع
لانه من باب اللغة لانه احد نوعي الكلام فلو لم يكن بوضع الواضع لا يكون من اللغة غير ان الحقيقي
بوضع اصلي وهذا بوضع طارئ وقال بعضهم طريقه بوضع ارباب اللغة اي وضع ان عند الا
تصال بين الشيئين يطلق اسم احدهما على الآخر مجازا فعين الالفاظ لا الالفاظ لو كانت
موضوعة لكانت حقيقة والاتصال بين الشيئين يكون صورة او معنى لان كل موجود
متصور يكون له صورة ومعنى فلا يتصور الاتصال بوجه ثالث اما المعنى
فمثل تسمية الشجاع اسدا او البليد حمارا للاتصال في معنى الشجاعة والبلادة
والمراد بالمعنى اللازم المشهور حتى لا يسمى الابخر اسدا

او ان كان البخر لازما للاسد واما الصورة فمثل تسمية المطر سماء فانهم يقولون ما زلنا
نطأ السماء حتى اتيناكم اي المطر للاتصال بينهما صورة اذ كل عال عند العرب سماء
والمطر من السحاب ينزل والسحاب عندهم سماء فسموه باسمه مجازا او قال
تعالى او جاء احد منكم من الغائط وهو المطمئن من الارض وسمي الحدث به مجازا
لمجاورته لانه يكون في المطمئن من الارض عادة تسترا عن اعين الناس وقال اني
اراني اعصر خمرا اي عنبا لانه انما تعصر العنب لكنه مشتمل على الثفل والماء
والقشر فقد وجد الاتصال بينهما ذاتا وفي الشرعيات الاتصال من حيث السببية
والتعليل نظير الصورة والاتصال في معنى المشروع كيف شرع نظير المعنى
اعلم ان الاستعارة سائغة في الشرعيات ايضا لان الاستعارة للقرب
والاتصال فيتاتى في كل ما يتحقق فيه القرب والاتصال والاحكام الشرعية
قائمة بمعانيها التي شرعت لاجلها ومتعلقة باسبابها فتكون موجودة حكما
بمنزلة الموجود حسا فيتحقق معنى القرب والاتصال فيها ولان حكم الشرع نوعان
ما لا يدرك معناه بالعقل وما يدرك فهذا القسم حتى تعلق بلفظ شرع سببا
او علة له يدل ذلك اللفظ لغة على معناه الثابت شرعا الا ترى ان البيع لتمليك
العين شرعا ولذلك وضع له والعقل يقتضي ذلك اذ الفائز بالسبب هو الفائز
بالحكم كيلا يفضي الى التنازع والتقاتل والكلام في هذا القسم اي القسم الاول وذلك
بطريقين ايضا الاتصال صورة وهو الاتصال في السببية والعلية اي الاتصال
بين السبب والمسبب والعلة والمعلول لان المشروع ليس بمحسوس حتى يحس
ويقال انهما متصلان صورة فيطلق اسم احدهما على الآخر فاقمنا الاتصال في
السببية والعلية في المشروع مقام الاتصال صورة في المحسوس وهذا لانه لا مشابهة
بين السبب والمسبب والعلة والمعلول في المعنى كالمشابهة بين السماء والمطر
والحدث والمكان المطمئن في المعنى اذ معنى السبب الافضاء وكونه طريقا الى
المسبب ومعنى العلة انها موجبة مثبتة وذا لا يوجد في المعلول اذ هو موجب
ومثبت لكنهما متجاوران صورة كالغائط ونحوه والاتصال معنى وهو الاتصال
في المعنى المشروع الذي لاجله شرع فيتامل في المشروع فان وقف على معناه ووجد ذلك المعنى
في مشروع آخر يجوز ان يستعار احدهما للآخر كما نظرنا في الصدقة والهبة فوجدنا كل واحد منهما
تمليكا بغير بدل فجوزنا استعارة احدهما للآخر كما بيناه في الكافي وكذلك الكفالة بشرط براءة
الاصيل حوالة والحوالة بشرط مطالبة الاصيل كفالة للمشابهة في المعنى المشروع اذ كل
واحد منهما عقد توثق وكذا يذكر لفظ التمليك مكان البيع فينعقد بيعا استعارة وكذلك
معنى الحوالة نقل الدين من ذمة الى ذمة ومعنى الوكالة نقل ولاية التصرف فصح فيه الاستعارة
كما قال محمد رحمه الله في كتاب المضاربة ويقال للمضارب احل لك المال اي وكله ولا خلاف
بين الفقهاء ان الاتصال بين اللفظين من قبل حكم الشرع يصلح طريقا للاستعارة فانهم اتفقوا
على جواز استعارة لفظ العتاق للطلاق والشافعي رحمه الله جوز العكس ايضا وقد نطق
النص به وهو قوله تعالى وامراة مؤمنة ان وهبت نفسها للنبي ان اراد النبي ان يستنكحها فنكاح

النبي عليه السلام انعقد بلفظ الهبة مجازا بالاتفاق لكن الهبة لتمليك المال فلا يكون عاملاً بحقيقتها فما ليس كذلك وكان في نكاحه حكم القسم والطلاق والعدة ولم يتوقف الملك على القبض فدل انها قامت مقام النكاح مجازا ولا اختصاص للرسالة بالاستعارة لان جواز الاستعارة للاتصال وذلك لا يثبت في حق فرد دون فرد بل الانام سواء في وجوه الكلام فدل ان هذا اللفظ وانما ينعقد بالنكاح او التزويج لانه عقد شرعي لمقاصد لا تحصى من مصالح الدين والدنيا منها التوارث والتوالد والاحصان والتحصين ولهذا شرع بلفظ النكاح او التزويج لانه ينبئ عن الاتحاد اذ النكاح الضم والتزويج تلفيق بين الشيئين على وجه يثبت الاتحاد بينهما في المقصود كزوج الخف ونحوه والنكاح مبني على ذلك ولهذا اشترط فيه الكفاءة نسباً ومالاً ودينا وليس في هذين اللفظين معنى التمليك بل فيهما اشارة الى ما قلنا فلم يصلح ان يعدل عن لفظ النكاح او التزويج الى لفظ التمليك استعارة لان لفظ التمليك قاصر عن اللفظ الموضوع له فيما ينبئ عنه وهو الاتحاد والانضمام وهذا معنى قولهم انه عقد خاص شرع بلفظ خاص ونظيره الشهادة فانها لما شرعت بلفظ خاص وهو لفظ الشهادة لم يجز ان يقوم غيره مقامه استعارة حتى اذا قال الشاهد احلف بالله ان لهذا الرجل على ذلك الرجل كذا من المال لا يجب القضاء به لان لفظ الشهادة موجب بنفسه اي يوجب على القاضي الحكم واليمين موجبة لغيرها وهو صيانة اسم الله تعالى عن هتكه فكانت قاصرة عن الشهادة من هذا الوجه فلم تصح الاستعارة وكذا عقد المفاوضة لم ينعقد الا بلفظ المفاوضة عندكم لان غيره لا يؤدي معناه ولئلا لم يجوزوا نقل الاخبار بالمعاني لقصور لفظ ملك المتعة ولفظ الهبة او البيع في محله فتحقق الاتصال السببي اي لفظ الهبة او البيع ولفظ النكاح والحاصل ان ملك الرقبة وملك المتعة فتصح الاستعارة وينعقد النكاح بلا نية لانه تعذر اثبات الحقيقة لكون المحل غير قابل لها فصار مجازا عن ملك المتعة وما ذكروا من مقاصد النكاح هي لكونها غير مقصودة بمنزلة الثمرة لما هو المطلوب من هذا العقد وهو ثبوت الحل له عليها لانه امر معقول معلوم ولهذا الحل يلزم بالعقد لما عليه ولو كان المقصود تلك الاحكام لم يجب البدل لما علمه لانها مشتركة بينهما ولهذا كان الطلاق بيد الزوج لانه المالك فانه ازالة الملك واذا ثبت ان المقصود هو الملك قلنا لما انعقد النكاح بلفظ النكاح او التزويج مع انه غير موضوع لايجاب ما هو المقصود وهو الملك فلان ينعقد بلفظ هو موضوع لايجاب الملك اولى وانما انعقد هذا العقد بلفظ النكاح والتزويج وان لم يوضعا لايجاب الملك لانهما جعلا علما لهذا الحكم فلا يطلب فيه المعنى لان العلم يتعلق وضعا بمعناه كالنص في دلائل الشرع فان النص حجة ورد بحب الحكم به عقل معناه او لم يعقل وانما يعتبر المعاني لصحة الاستعارة كما في القياس يعتبر المعنى في النص للقياس لا لثبوت الحكم به في محل النص فلما ثبت الملك بهما وضعا صحت التعدية الى لفظ الهبة او البيع لانه صريح في التمليك فانما لم تصح استعارة النكاح للبيع وان كانت المناسبة تقوم بالطرفين لانه

فصل في خلاف الشافعي رحمه الله ... لفظ النكاح غيره ... لم ينعقد

الشئ غيره اولى وذلك لما نسبه كالاخوين لما نبين ان شاء الله تعالى والاتصال على نوعين احدهما اتصال الحكم بالعلة كاتصال الملك بالشراء وانه يوجب الاستعارة من الطرفين حتى اذا قال ان اشتريت عبدا فهو حر ونوى به الملك او قال ان ملكت ونوى به الشراء يصدق فيهما ديانة ليعلم ان المراد بالاول هو الاتصال الصوري في الشرعيات وهو الاتصال من حيث السببية والتعليل وهو نوعان احدهما اتصال الحكم بالعلة كاتصال الملك بالشراء وانه يوجب الاستعارة من الطرفين لان مصحح الاستعارة هو الاتصال وهو باعتبار الافتقار والافتقار في العلة والمعلول من الجانبين اما افتقار المعلول الى العلة فلانه اثر العلة والاثر يفتقر الى المؤثر في الوجود واما افتقار العلة الى المعلول فلان العلة غير مطلوبة لعينها بل لثبوت الحكم بها حتى يلغو البيع المضاف الى الحر لعدم حكمه والمقصود من العلل احكامها فحيث لم تفد العلة حكمها تلغو فكانت العلة مفتقرة الى الحكم اعتبارا والحكم الى العلة وجودا فلما عم الاتصال والاستعارة موقوفة على الاتصال عمت الاستعارة ولهذا قلنا فيمن قال ان ملكت عبدا فهو حر فملك نصف عبد ثم باعه ثم ملك النصف الباقي لم يعتق حتى يجتمع الكل في ملكه ولو قال ان اشتريت عبدا فهو حر فاشترى نصف عبد ثم باعه ثم اشترى النصف الباقي يعتق هذا النصف فان قال عنيت بالملك الشراء صدق قضاء وديانة وان قال عنيت بالشراء الملك صدق ديانة لا قضاء لانه استعار الحكم للعلة في الاول واستعار العلة للحكم في الثاني ولكن فيما فيه تخفيف عليه لا يصدق قضاء للتهمة وفيما فيه تشديد يصدق لانتفائها وهذا اذا كان منكرا اما اذا كان معينا بان اشار الى عبد وقال ان اشتريت هذا العبد او ان ملكت استويا حتى يعتق النصف الباقي في الوجهين اعني الملك والشراء والحاصل ان صفة المالكية لا تبقى بعد زوال الملك لان الرجل يقول والله ما ملكت مائتي درهم قط ولعله ملك الفا متفرقا وصفة كونه مشتريا تبقى اذا الوكيل مشتر ويملك له اصلا والملك المطلق يقع على كماله وذا بصفة الاجتماع فاختص به في المنكر لان الصفة في الحاضر لغو وفي الغائب معتبر فاذا لم يوجد لم يحنث في المشار اليه لا عبرة به فيحنث وان لم يجتمع في الملك والثاني اتصال السبب بالمسبب كاتصال زوال ملك المتعة بزوال ملك الرقبة فتصح استعارة السبب للحكم دون عكسه لان هذا الاتصال ثابت في حق الفرع لافتقاره غير ثابت في حق الاصل لاستغنائه فلو جوزنا الاستعارة يؤدي الى جوازها بدون الاتصال وهو محال وهذا لان المسبب وان افتقر الى السبب الاتصاله اثره والاثر محتاج الى المؤثر فالسبب يستغني عن المسبب لان افتقار المؤثر الى اثره باعتبار ان الاثر هو المقصود منه وان اعتبار المؤثر يتوقف على الاثر والمسبب ليس بمقصود من السبب المحض واعتباره في نفسه لا يفتقر الى وجود المسبب وانما يثبت تبعا وضمنا ولهذا يتحقق الشراء بدونه بان يضيف الى العبد او البهيمة بخلاف العلة مع المعلول فانها وضعت لحكم تشرع الشراء فيها لا يتصور ملك المتعة فيه وهو نظير قوله فاطمة طالق وعايشة فان اول

الكلام توقف على آخره لصحة آخره وافتقاره لاحتياجه الى الخبر حتى لو الحق الشرط بالآخر تعلق الكل بذلك الشرط فاما الاول فتام في نفسه لاستغنائه عن الخبر فلهذا جاز ان يستعار اللفظ الموضوع لايجاب ملك الرقبة كالبيع لايجاب ملك المتعة ولا يجوز ان يستعار اللفظ الموضوع لايجاب ملك المتعة كالنكاح لايجاب ملك الرقبة وجاز ان يستعار الفاظ العتاق للطلاق لانها وضعت لازالة ملك الرقبة وزوالها سبب لزوال ملك المتعة تبعا ولا يجوز ان يستعار لفظ الطلاق للعتاق لانه وضع لازالة ملك المتعة وزوال ملك المتعة ليس بسبب لزوال ملك الرقبة بل هو حكم ذلك السبب واستعارة الحكم للسبب لا يجوز ولكن الشافعي رحمه الله جوز هذه الاستعارة ايضا للاتصال بينهما من حيث المعنى لان كل واحد منهما اسقاط مبني على السراية واللزوم محتمل للتعليق بالشرط والايقاع في المجهول والمناسبة في المعنى سبب الاستعارة كالمناسبة من حيث السببية ولكنا نقول المناسبة في المعنى انما تصلح للاستعارة اذا اتشاكلا في المعنى الخاص المشهور فاما في كل معنى فلا الا ترى ان العرب تسمي الشجاع اسدا والبليد حمارا للاشتراك في المعنى الخاص المشهور وهو الشجاعة والبلادة ولم تسم الجبان اسدا والذكي حمارا وان اشتركا في الحيوانية وغير ذلك لانا لو اعتبرنا ذلك تصير الموجودات كلها متناسبة فاللون يجمع السواد والبياض والكون يجمع الحركة والسكون والاجتماع والافتراق مع وجود التضاد بينهما ولهذا لم يجوز تعليل النص بكل وصف بل بوصف له اثر في ذلك الحكم لانا لو جوزنا التعليل بكل وصف يفوت الابتلاء ويستوي الجهال والعلماء ولا مناسبة بين الطلاق والعتاق في المعنى الخاص والطلاق الاسير ومحله محتمله ايضا لان النكاح يوجب قيدا في المحل حتى يمنع عن الخروج والتزوج بزوج آخر ولا يوجب حقيقة الرق لان قوله عليه السلام النكاح رق مجمول على المجاز لضرب ملك يثبت بالنكاح ولا يسلب المالكية لان عين المرأة بالنكاح لا تملك وهي حرة مالكة امر نفسها حتى لو وطئت بشبهة يجب العقر لها لا له ولو كانت مملوكة لوجب العقر له ولكنها احتبست عن حكم المالكية الثابتة شرعا بملك النكاح في جهتها الى رفع المانع وهذا يكون بالطلاق لما يكون من رفع القيد عن الاسير وحل العقال عن البعير ومعنى الاعتاق اثبات القوة الشرعية لانه وضع له لغة يقال عتق الطير اذا قوي وطار عن وكره ومحله محتمله ايضا لثبوت ضعف حكمي في المحل بواسطة الرق والملك وسقوط سلطنة المالكية فالعبد مملوك لا قدرة له حكما فكان الاعتاق اثباتا للقوة الحكمية حتى لم يبق محلا للتمليك بوجه فلم يتشاكلا في المعنى الخاص اذ لا تشاكل بين ازالة القيد لتعمل القوة الشرعية عملها وبين اثبات القوة بعد عدمها كما لا تشاكل بين احياء الميت وبين اطلاق الحي اذ الاول اثبات بعد العدم والثاني ازالة المانع والاعتاق كالاحياء لان القوة زالت بالرق فيثبت بها كما تسقط القوة الحقيقية بالموت وتتجدد بالحياة والطلاق كاطلاق الحي فالحي اذا احتبس لم تزل قوته بل قوته باقية ولكنها لم تعمل لمانع وبزوال المانع تعمل عملها وتبين بهذا التقرير الواضح والبيان اللائح انه لا وجه للاستعارة بالمناسبة في المعنى وكذا بالاتصال من حيث السببية لان الاتصال يجوز استعارة السبب للحكم دون عكسه فان قلت اليس انه لا تصح استعارة البيع للاجارة كما لا تصح استعارة الاجارة للبيع مع ان البيع سبب لملك الرقبة وملك الرقبة سبب لملك المنفعة

قلت

عند بعض مشايخنا رحمهم الله يجوز ذكر البيع وارادة الاجارة وينعقد الاجارة به وكذا الا تصور اذا قال الحر لغيره بعت نفسي منك شهرا بدرهم لعمل كذا او اذا قال بعت منك منافع هذه الدار شهرا بكذا فانه لا يجوز لما ذكره في اول كتاب الصلح وهذا ليس لفساد الاستعارة ولكن لعدم المحل لان المنفعة معدومة والمعدوم لا يصلح محلا للتمليك حتى لو اضاف الاجارة اليها بان قال آجرتك منافع هذه الدار لم يجز فكذا اذا استعار لها وصار هذا كالبيع يستعار للنكاح في غير محله وهو المحرم اي من النساء وانما يصح اذا قال آجرتك هذه الدار باعتبار اقامة العين مقام المنفعة ولفظ البيع متى اضيف الى العين كان عاملا بحقيقته وهو تمليك العين حتى لو تعذرت الحقيقة كما بينا في الحر تجوز لان الحر ليس بمحل للبيع بحقيقته تجوز الاستعارة عن الاجارة للاتصال من حيث السببية فان قلت العمل بالحقيقة في العبد غير ممكن ايضا لان الاجارة لا تكون بدون ذكر المدة وذكر المدة يفسد البيع قلت البيع الفاسد معهود بين التجار والفاسد ثابت الوصف لا الاصل واذا كانت الحقيقة متعذرة او مهجورة صير الى المجاز بالاجماع لعدم المزاحمة كما اذا حلف لا ياكل من هذه النخلة او لا يضع قدمه في دار فلان والمهجور شرعا كالمهجور عادة حتى ينصرف التوكيل في الخصومة الى الجواب مطلقا واذا حلف لا يكلم هذا الصبي لم يتقيد بزمان صباه لتحقق انه اما ان لا تتعذر الحقيقة والمجاز وانه كثير وتعذرا كما في هذه بنتي وهي معروفة النسب او اكبر سنا منه او تتعذر المجاز دون الحقيقة كما في ذكر المسبب وارادة السبب كذكر الطلاق وارادة العتاق او كانت الحقيقة غير معقول المعنى فانه يتعذر المجاز دون الحقيقة او تتعذر الحقيقة دون المجاز كما اذا حلف لا ياكل من هذه النخلة او الكرمة او القدر فانه يقع على الثمر وما يطبخ في القدر لتعذر الحقيقة بخلاف ما اذا حلف لا ياكل من هذه الشاة او من هذا اللبن او من هذا الرطب فانه يقع على عينه لان الحقيقة قائمة فترجحت على المجاز وكذا اذا حلف لا ياكل من هذا الدقيق يقع على ما يتخذ منه لان الحقيقة متعذرة وكل متعذر فهو مهجور ضرورة فلا يتناقض وكذا اذا حلف لا يشرب من هذه البئر انه يقع على الكرع وهو حقيقة للتعذر وان اكل عين الدقيق اختلف المشايخ وكذا لو كرع من البئر لم يحنث الصحيح انصراف اليمين الى المجاز فلم تكن الحقيقة مرادة فلا يحنث ولهذا لو حلف لا ينكح فلانة فانه يقع على العقد ان كانت اجنبية فان زنى بها لم يحنث لسقوط حقيقته والمهجور عرفا بمنزلة المتعذر حتى لو حلف لا يضع قدمه في دار فلان ينصرف الى الدخول فيحنث كيف دخل لان الحقيقة مهجورة والمجاز متعارف والمهجور شرعا كالمهجور عرفا لانه لما كان لا يجوز في الشرع فالظاهر انه لا يفعل لان العقل والدين مانعان عن الاقدام عليه حتى ينصرف التوكيل بالخصومة الى الجواب للخصم مجازا عما قبل الانكار او الاقرار باطلاقه باعتبار عموم المجاز لان الحقيقة مهجورة شرعا اذ الخصومة منازعة وهي حرام بقوله تعالى ولا تنازعوا فانصرف الى الجواب لانها سببه فكان اطلاق اسم السبب على المسبب واذا حلف لا يكلم هذا الصبي لم يتقيد بزمان صباه لان هجران الصبي بمنع الكلام حرام شرعا لان الصبا مظنة المرحمة قال عليه السلام ليس منا من لم يوقر كبيرنا ولم يرحم صغيرنا ولم يبجل عالمنا فالوعيد متعلق بترك التراحم وفي ترك التكلم ترك التراحم فصرنا

الى المجاز عند تعذر الحقيقة ديانة وشريعة كما صرنا اليه عند تعذر الحقيقة عادة وطبيعة

فان قلت علم تقيد اليمين بالصبا باعتبار ان الصفة في الحاضر لغو الا باعتبار ما ذكرت وفي هذا لو حلف لا يكلم صبيًّا يتقيد بزمان الصبا قلت الصفة في الحاضر انما تلغو اذا لم يكن داعية الى اليمين كما اذا حلف لا ياكل لحم هذا الحمل الذي يمتنع من اكل الحمل الذي امتناعا من لحم الكبش اما اذا كانت داعية اليها فتعتبر كما لو حلف ان لا ياكل من هذا الرطب فان صفة الصبا داعية الى اليمين طبعا لان الصبي لقلة عقله وسوء ادبه يهاجر ويمنع الكلام طبيعة فكان ينبغي ان تتقيد بزمان الصبا كما في هذا الرطب وانما لم تتقيد لما ذكرنا لكن اليمين حين عقدت على ذات موصوفة بصفة اعتبار تلك الصفة ما يجوز شرعا كما في هذا الصبي فان الذات قد دخلت في هذه اليمين بلفظ الاشارة لم تتقيد اليمين بتلك الصفة بل تبقى على الذات وحين عقدت قصدا على ما هو مهجور شرعا كما في صبيًّا ولم يمكن اعتبارها يجب ان تنصرف اليمين الى الحقيقة وان كانت مهجورة شرعا الا ترى ان من حلف لا تزني يحنث بالزنى ولو حلف لا ينكح فلانة وهي اجنبية لا يحنث به وانما يحنث بالعقد وان كانت مستعملة والمجاز متعارف فهي اولى عند ابي حنيفة رحمه الله خلافا لهما كما اذا حلف لا ياكل من هذه الحنطة او لا يشرب من الفرات وهذا بناء على ان الخلفية في التكلم عنده وعندهما في الحكم ويظهر الخلاف في قوله لعبده وهو اكبر سنا منه هذا ابني لعلم ان الكلام اذا كانت له حقيقة مستعملة ومجاز متعارف فالحقيقة اولى عند ابي حنيفة رحمه الله وعندهما العمل بعموم المجاز اولى حتى اذا حلف لا ياكل من هذه الحنطة فعنده يقع على عينها دون ما يتخذ منها لان هذه الحقيقة مستعملة فان الحنطة تقلى وتغلى وتوكل قضما فتمنعت المصير الى المجاز وعندهما يقع على مضمونها على العموم مجازا وكذا اذا حلف لا يشرب من الفرات فعنده يقع على الكرع خاصة لان الشرب من الفرات حقيقة ان فاه عليه ويشرب منه لان من لابتداء الغاية وعندهما يقع على شرب ماء يجاور الفرات في النسبة لا تنقطع بالاواني وان شرب من اناء اخذ من الفرات لا يحنث لانقطاع النسبة فخرج عن عموم المجاز وهذا يرجع الى الاصل وهو ان المجاز خلف عن الحقيقة في التكلم دون الحكم فصارت الحقيقة اولى لان الخلف لا يزاحم الاصل وان عم حكم الخلف فيحمل اللفظ عليها اي الحقيقة عند الامكان اذ المصير الى المجاز عند تعذر اعمالها في حقيقته ولم يوجد وعندهما هو خلف عن الحقيقة فصار اولى وتظهر فائدة الخلاف في هذا وفي قوله لعبده وهو اكبر سنا منه هذا ابني فانه يعتق عنده وعندهما لا يعتق والاصل ان ما صار مجازا عنه وخلفا لابد ان يكون متصور الوجود بلا خلاف وان المجاز خلف عن الحقيقة بلا خلاف وانما الخلاف في كيفية الخلافة فعلى هذه الخلفية في حق الحكم اي اذا تعذر حكم الحقيقة بعارض يصار الى المجاز لاثبات حكم خلفا عن حكم الحقيقة حتى لا يلغو الكلام لان المقصود هو الحكم اذ الكلام وضع له فاعتبار الخلفية والاصالة فيما هو المقصود اولى من اعتبارهما فيما هو وسيلة وهو العبارة ففي كل موضع انعقد الكلام لايجاب الحكم الاصلي وامتنع

وجوده بعارض ينعقد لايجاب الحكم الخلفي وفي كل موضع لم ينعقد للحكم الاصلي لم ينعقد للحكم الخلفي ثم قوله هذا ابني لاكبر سنا منه لم ينعقد للحكم الاصلي وهو البنوة لاستحالته فلا يجعل مجازا عن حكم البنوة وهو الحرية كالغموس لما لم ينعقد للحكم الاصلي وهو البر لم ينعقد للحكم الخلفي وهو الكفارة حتى لو كانت الحقيقة متصورة بان كان اصغر سنا منه وهو ثابت النسب من غيره يصار الى اثبات حكم حكم الحقيقة وهو العتق خلفا عن حكم الحقيقة مجازا لان احتماله بان كان ولده وقد اشتهر نسبه من غيره الا انه امتنع اعماله للحكم بثبوت نسبه من الغير فيجعل مجازا عن حكم الحقيقة وهو الحرية كما في الحلف على مس السماء فانه ينعقد في حق الخلف لانعقاده وهو الكفارة في حق الاصل وهو البر اذ مس السماء متصور فالملائكة يصعدون السماء وكذا في قوله وهبت ابنتي منك حكمه الاصلي متصور لان احتمال بيع الحرة وهبتها كاحتمال مس السماء لان تمليك الحرة كان مشروعا فيصلح مجازا عن حكم الحقيقة اما هذا فمستحيل قطعا وقال ابو حنيفة رحمه الله الخلفية في حق التكلم اي التكلم بلفظ الحقيقة اذا اريد به الموضوع له اصل والتكلم بهذا اللفظ اذا اريد به المجاز خلف لان الحقيقة والمجاز وصفا اللفظ بالاجماع فكان اعتبار الخلفية والاصالة في التكلم اولى لانه يصير خلفا فيما هو وصف له لا في غيره بل هو في الحكم اصل الا ترى ان الحكم لا يتغير اذ الحرية لا تختلف وانما تتغير العبارة بان صارت مجازا مستعملة في غير الموضوع الاصلي بعد ما كانت حقيقة ولو كان خلفا في الحكم لتغير الحكم به دون العبارة واذا كانت الخلفية في التكلم فيحتاج الى صحة التكلم في الحقيقة حتى يصير غيره مجازا عنه عند التعذر سواء كان صالحا لحكمه الاصلي ام لا الا ترى ان من قال لامرأته انت طالق الفا الا تسعمائة وتسعة وتسعين تقع واحدة وايجاب ما زاد على الثلاث باطل حكما ومع ذلك يصح الاستثناء لانه من حيث التكلم صحيح والاستثناء تصرف في التكلم وهذا التكلم صحيح لانه مبتدأ وخبر موضوع للايجاب بصيغته وقد تعذر العمل بحقيقته وله مجاز متعين وهو العتق من حين ملكه اذ البنوة في المملوك مستلزم للحرية فصار مستعارا له بغير نية كالنكاح بلفظ الهبة صونا لكلام العاقل عن الالغاء حتى لو لم يصح التكلم اصلا لغة لم يصر مجازا عن الحقيقة في التكلم لانه لم يصح تكلما بخلاف قوله يا ابني لانه لاستحضار المنادى بصورة الاسم لا بمعناه فلما لم يكن المعنى مطلوبا به لم يحسن الاستعارة لتصحيح معناه وهذا لان المصير الى المجاز فيما سبق لصيانة كلام العاقل عن الالغاء والكلام هنا مصون بدون اثبات المجاز لحصول المقصود وهو استحضار المنادى بخلاف قوله يا حر او يا عتيق فانه يستوي نداؤه وخبره لانه وضع للتحرير فاقيم عينه مقام معناه فكان المعنى مطلوبا بكل حال فيعتق على وجه اضافه الى المملوك ثم زعم بعضهم ان قوله هذا ابني مجاز عن قوله عتق علي من حين ملكته او من قوله هذا حر وليس كذلك لان الحقيقة حكمه فهو لا خلاف فيه بل الحق ان قوله هذا ابني مجاز عن الاكبر

عند ابي حنيفة رحمه الله فاعتبر الرجحان في التكلم دون الحكم صح

سناً منه لاثبات العتق عن قوله هذا ابني في هذا المحل من غير نظر الى انه صالح للحكم الاصلي
ام لا عنده ولا يلزم اي فخر الاسلام رحمه الله قال في اثناء التقرير الاول ان العبارة
تتغير به دون الحكم ولا تغير على هذا التقرير لان العبارة تتغير به عن الحقيقة الى
المجاز فقوله هذا ابني في موضعه الاصلي حقيقة وفي الاكبر سناً منه مجاز فتغيرت
حيث استعملت في غير موضعه الاصلي توضيحه ان قولك اسد للهيكل المخصوص
مغاير لقولك اسد للانسان الشجاع اذ الاول حقيقة والثاني مجاز فالمجاز
غير الحقيقة ثم لابي حنيفة رحمه الله في تخريج هذا المجاز طريقان احدهما انه
جعل هذا الاقرار اقراراً منه بالحرية من حين ملكه اي صار قوله هذا ابني للاكبر سناً منه
اقراراً بعتقه من حين ملكه لان ما صرح به وهو البنوة سبب لحريته من حين ملكه
والثاني انه بمنزلة التحرير ابتداء لانه ذكر كلاماً هو سبب للتحرير في ملكه وهذا البنوة
فكان هذا انشاء عتق ولهذا لا يصير الام ام ولد له لانه ليس لتحرير العبد ابتداء
تاثير في اثبات امومية الولد للامة لانه لا يملك ايجاب ذلك الحق لها بعبارته
ابتداء بل بفعل هو استيلاد ولهذا لو ورث رجلان عبداً ثم ادعى احدهما
انه ابنه ضمن لشريكه قيمة نصيبه اذا كان موسراً كما اذا اعتقه فلو لم يكن اعتاقاً
مبتدأ لما غرم لانه لو ورث ابنه مع غيره لا يضمن لشريكه لعدم الفعل منه فعلم ان ذلك
كالتحرير المبتدأ منه والاول اصح لانه ذكر في كتاب الاكراه اذا اكره على ان يقول
هذا ابني لا يعتق عليه والاكراه انما يمنع صحة الاقرار بالعتق لا صحة انشاء العتق
ووجوب الضمان في مسئلة الدعوى بهذا الطريق ايضاً وهو الاقرار بالحرية لا باعتاق
انشاء التحرير فانه لو قال عتق علي من حين ملكته يضمن لشريكه فكذا اذا قال هذا
ابني لان موجب قوله هذا ابني عتقه من حين ملكه فلا ضرورة في جعله تحريراً
مبتدأ وهو اخبار وعلى هذا الطريق يصير مقراً بحق الام ايضاً فيصير ام
ولد له لان كلامه لما جعل اقراراً بحرية الولد جعل اقراراً بامومية الولد لامه
لان هذا الحق يحتمل الاقرار وما تكلم به سبب موجب هذا الحق لها في ملكه كما
هو موجب حقيقة الحرية للولد وقد تتعذر الحقيقة والمجاز معاً اذا كان الحكم
ممتنعاً كقوله لامرأته هذه بنتي وهي معروفة النسب وتولد لمثله او اكبر سناً منه
حتى لا تقع الحرمة بذلك ابداً عندنا خلافاً للشافعي رحمه الله غير انه اذا دام على
هذا اللفظ فالقاضي يفرق بينهما لا باعتبار ان هذا اللفظ يوجب الفرقة اذ لو كان
كذلك لما شرط الدوام كما في الرضاع ولكن لانه لما دام على هذا صار تاركها بحيث
مظلومة معلقة فيفرق القاضي نفياً للظلم وانما قلنا بانه تتعذر الحقيقة
والمجاز ههنا اما الحقيقة فظاهر في الاكبر سناً منه وفي الاصغر سناً منه تتعذر
اثبات الحقيقة مطلقاً لثبوت النسب من الغير فلا يصدق في حقه لان قول
المرء على غيره غير معتبر ولا يثبت في حق المقر خاصة ايضاً كما في مسئلة
العبد المعروف نسبه بناء على اقراره لان القاضي

يكذبه فيه هنا لانه اقرار على الغير اي المراءة لانها تحرم عليه به فقام تكذيب القاضي
مقام رجوعه لان تكذيب الشرع لا يكون ادنى من تكذيبه نفسه والرجوع عن
الاقرار بالنسب صحيح وكانه رجع عن اقراره في حق نفسه لان بالاقرار عند
القاضي وعند الرجوع عن الاقرار لا يبقى الاقرار فلم يثبت النسب مطلقاً والا حرمة
بخلاف مسئلة العبد لانه ليس باقرار على الغير لان العبد لا يتضرر بالحرية ومن
يتضرر به لا يثبت حقه وهو الاب والرجوع عن العتق لا يصح فيعتق فعلم
انه تعذر الحقيقة وتعذر العمل بالمجاز في الفصلين اي الاصغر سناً منه
والاكبر سناً منه وهو الطلاق المحرم ايضاً لانه لا مناسبة بين الحرمة الثابتة
بالبنتية وبين الحرمة الثابتة بالطلاق بل بينهما منافاة لان الحرمة لو ثبتت
بهذا الكلام تنافي النكاح والمحلية ولا ترتفع اصلاً ولا تصلح حقاً من حقوق
النكاح والحرمة الثابتة بالطلاق حق من حقوق النكاح لانه يملك بالنكاح وترتفع
برافع فلم يجز ان يستعار قوله هذه بنتي للطلاق المحرم بخلاف قوله هذا ابني
فان الحرية الثابتة بهذا الكلام لا تنافي الملك لان عمله في الحقيقة عتقه من حين
ملكه لا انتفاء الملك من الاصل وعمله في المجاز عتقه من حين ملكه ايضاً فصلح
مجازاً والاصل ان الكلام اذا كان له حقيقة ولها حكم يصار الى اثبات حكم تلك الحقيقة
مجازاً عند تعذر اثبات الحقيقة وقد امكن هذا العمل في هذا ابني ولم يمكن في هذه بنتي والله اعلم

فصل الحقيقة تترك بدلالة العادة كالنذر بالصلوة والحج وبدلالة
اللفظ في نفسه كما اذا حلف لا ياكل لحماً وكقوله كل مملوك لي حر وعكسه الحلف بان لا ياكل
الفاكهة وبدلالة سياق النظم كقوله طلق امراتي ان كنت رجلاً وبدلالة معنى يرجع الى المتكلم
كما في يمين الفور وبدلالة محل الكلام كقوله عليه السلام الاعمال بالنيات ورفع عن امتي
الخطاء والنسيان ثم اعلم ان الاصل في الكلام هو الحقيقة لانه لو لم يكن كذلك فاما ان
يكون هو المجاز وهو باطل بالاجماع او لا هذا ولا ذاك وهو يفضي الى ان لا يحصل الفهم في شيء
من الالفاظ الا بعد القرينة وهو باطل الا انه اذا دل الدليل فحينئذ يصار الى المجاز وتترك
الحقيقة كما بينا اما الاول فمثل الصلوة فانها اسم للدعاء قال وصلى على دنها
وارتسم ثم سمي بها هذه العبادة المعلومة مجازاً سواء كان فيها دعاء او لم يكن كصلوة
الاخرس لانها شرعت للذكر قال الله تعالى واقم الصلوة لذكري اي لتذكرني فيها وكل ذكر
دعاء فان من قال الله اكبر صح ان يقال دعا الله والحج فهو في اللغة القصد قال يحج
سب الزبرقان المزعفرا ثم صار اسم العبادة معلومة لما فيها من قوة العزيمة والقصد
لقطع المسافة للزيارة والعمرة فهي في الاصل الزيارة ثم صار اسماً لزيارة مخصوصة
بشرائطها واركانها والزكوة فهي في الاصل النماء ثم صارت اسماً لاداء جزء من المال النامي
بوجه مخصوص من غير ان يسبق الى الافهام معنى النماء واما ثانياً فهذا دلالة على
ترك الحقيقة لان الكلام موضوع للافهام والمطلوب به ما يسبق اليه الافهام فاذا
تعارفوا استعماله لشيء كان ذلك بحكم الاستعمال في الشرع كالحقيقة لوجود امارة
الحقيقة وهي المبادرة الى الفهم ثم ان كان الاستعمال في الشرع كان حقيقة شرعية

وان كان فيه وفي غيره كانت حقيقة عرفية وصار المعنى اللغوي مجازا عرفيا
او شرعا حتى لو نذر صلوة او حجا او المشي الى بيت الله تلزمه العبادة المعلومة
وان لم ينو والمشي الى بيت الله غير الحج حقيقة ولكن مطلق اللفظ ينصرف اليه
للاستعمال فيه ولو قال لله علي ان اضرب بثوبي حطيم الكعبة يلزمه التصدق
بالثوب للاستعمال فيه وان كان اللفظ حقيقة في غيره ومن حلف لا يشتري او
لا ياكل راسا ينصرف الى ما يتعارف بيعه في الاسواق على حسب ما اختلفوا فيه
وسقط غيره وهو حقيقته بدلالة العادة ومن حلف لا ياكل بيضا يختص ببيض
الدجاج والاوز للاستعمال فيه عرفا ولا يتناول بيض الحمام والعصفور ومن
حلف لا ياكل طبيخا فهو على ما يطبخ من اللحم او شواء فهو على اللحم المشوي للعرف
والا يلزم انه يحنث باكل راس الغنم وهو حقيقته لانه في موضعه ترك الراس هاهنا
وقد سقط بعضه فصار مجازا عند البعض منهم الكرخي رحمه الله لان شرط العموم
الاستيعاب ولم يبق وشبيها به عند البعض لانه ليس من شرطه الاستيعاب
عندهم واما الثاني ففعلي وهو نوعين احدهما ان يكون الاسم منبئا عن كمال مسماه
لغة ويكون في بعض افراد ذلك المسمى نوع قصور فعند الاطلاق لا يتناول اللفظ
ذلك الفرد القاصر كما اذا حلف لا ياكل لحما فانه لا يحنث باكل لحم السمك بلا نية لان اللحم
ينبئ عن الاشتداد يقال التحم الحرب اي اشتد والتحمت الجراح
اي اشتدت وقويت واشتداده يكون بالدم فما لا دم له يكون قاصرا ولا دم
للسمك لان الدموي لا يسكن الماء وهو يعيش فيه ولهذا يحل بلا ذكوة ولو كان
فيه دم لما حل لانها شرعت لازالة الدماء المسفوحة فلكمال الاسم ونقصان المسمى
خرج عن مطلق اللفظ اذ النقصان في المسمى بمقابلة الكامل في المسمى بمنزلة المجاز
من الحقيقة وكذا كل مملوك لي حر فانه لا يتناول المكاتب بلا نية لانه ليس بمملوك
مطلقا لكونه مالكا يدا فباعتباره لا يكون مملوكا مطلقا فلم يتناوله مطلق اللفظ
وكذا كل امرأة لي طالق لا يتناول المبتوتة وان كانت في العدة بلا نية لزوال
اصل ملك النكاح ولهذا حرم وطيها وان بقي في بعض الاحكام ولهذا تمنع عن
الخروج والبروز وثانيهما على عكس الاول بان يكون الاسم منبئا عن معنى
القصور والتبعية وفي بعض افراد ذلك المسمى نوع كمال وجهة اصالة فعند
الاطلاق لا يتناول اللفظ ذلك الفرد الكامل كما اذا حلف لا ياكل فاكهة فانه
لا يحنث باكل الرطب والعنب والرمان عند ابي حنيفة رحمه الله لان الفاكهة
اسم للتوابع لانه من التفكه وهو التنعم قال الله تعالى انقلبوا فاكهين اي
متنعمين والتنعم انما يكون بامر زائد على ما يقع به القوام وهو الغذاء لان ما
يتعلق به قوام البدن لا يسمى تنعما عرفا فكل الناس سواء في تناول ما يقع به
القوام وخص البعض لاسم المتنعم والرطب والعنب قد يصلحان للغذاء
ويقع بهما القوام والرمان قد يقع به القوام لما فيه من معنى الادوية وهو من

جملة التوابل واذا كان الاسم منبئا عن معنى القصور والتبعية فعند الاطلاق
يتناول ما يكون تابعا من كل وجه وليس فيه جهة الاصالة بوجه اذ المطلق ينصرف
الى الكامل في المسمى وجهة الاصالة ثابتة في هذه الاشياء فلا يتناولها مطلق الاسم وقالا
يحنث باكل هذه الاشياء لانها من اعز الفواكه والتنعم بها فوق التنعم بغيرها فيتناولها
فيتناولها اللفظ عند الاطلاق وكذا اذا حلف لا ياكل اداما فانه يقع عند ابي حنيفة
رحمه الله على ما يتبع الخبز لانه اسم للتابع وحقيقة التبعية في الاختلاط ليكون قائما به
وفي ان لا يؤكل وحده فلا يتناول ما يؤكل مقصودا كاللحم والبيض والجبن وعند محمد رحمه الله
يتناول ما حمل الكمال في معنى المواد حمة وهي الموافقة فيها فهي توافق الخبز وعن ابي يوسف رحمه الله
روايتان واما الثالث فمثل قوله تعالى فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر ترك حقيقة
الامر والتخيير بقوله تعالى انا اعتدنا للظالمين نارا لان حقيقة الامر للايجاب عند
الجمهور وعند البعض للندب او الاباحة والكفر غير واجب ولا مندوب ولا مباح
ولو كان كذلك لما استوجبت العقوبة ولما بين العقوبة بسياق الاية دل ان حقيقة
الامر متروكة وكذا حقيقة التخيير يقتضي ان يكون المخير ماذونا فيما خير فيه ولا يكون
مستوجبا للعقوبة فذكر العقوبة عقيب التخيير ايضا دال ظاهرة على ان حقيقته غير
مرادة انما المراد الانكار والتوبيخ مجازا لانه ضد الامر اذ هو لشرع المامور به
وهو لاعدامه وبين الضدين تلازم من حيث المعاقبة واستحالة خلو المحل عنهما
واجتماعهما وتسمية الشيء باسم ضده من اقسام المجاز كقوله تعالى وجزاء سيئة سيئة
مثلها فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم ولو قال لرجل طلق امرأتي ان كنت رجلا
او ان قدرت او اصنع في مالي ما شئت ان كنت رجلا لم يكن توكيلا ولو قال رجل لآخر
لي عليك الف درهم فقال الآخر لك علي الف درهم ما ابعدك من ذلك لم يكن اقرارا ولو استامن
الحربي مسلما فقال له انت آمن كان آمنا ولو قال انت آمن ستعلم ما تلقى لم يكن
امانا ولو قال مسلم لحربي محصور انزل ان كنت رجلا كان آمنا وان قال انزل ان كنت رجلا
فنزل لم يكن آمنا فصار الكلام للتوبيخ مجازا بدلالة سياق النظم واما الرابع
فمثل قوله تعالى واستفزز من استطعت منهم اي ازعج واستخف فانه لما لم يجز ان يامر
الله تعالى بالمعصية والكفر لان الامر بالقبيح قبيح وقد قال الله تعالى ان الله لا يامر بالفحشاء
حمل على الاقدار والامكان لان الامر للايجاب وهو يستلزم الاقدار والامكان لان
تكليف العاجز ممتنع وقد امتنع هنا الموجب الاصلي فيثبت اللازم ومثله
يمين الفور بان قامت امرأة لتخرج فقال لها زوجها ان خرجت فانت طالق فرجعت
وجلست ثم خرجت بعد ذلك اليوم لم تطلق وكذا اذا قال لغيره تعال تغد معي
فقال والله لا اتغدى ثم رجع الى بيته فتغدى لم يحنث لان غرض المتكلم من ذلك
بناء الجواب عليه فتقيد به والفور مصدر من فارت القدر اذا غلت فاستعير
للسرعة ثم سميت بها الحالة التي لا لبث فيها ولا تعريج على شيء من صاحبها فقيل خرج
من فوره كما يقال من ساعته واما الخامس فمثل قوله تعالى وما يستوي الاعمى
والبصير فظاهر هذا الكلام للعموم لان الفعل يدل على المصدر لغة فصار
تقديره لا يستوي استواء والنكرة في موضع النفي تعم وقد سقط ظاهره وهو

لان محل الكلام وهو المخبر عنه اي الاعمى والبصير لا يحتمل العموم استوايهما في الوجود
والعقل والانسانية وغير ذلك فوجب الاقتصار على حكم خاص وهو ما دل عليه
صيغة الكلام وهو التغاير في البصر وكذا كاف التشبيه لا يوجب العموم حتى لا يصح
التمسك بقول عايشة رضي الله عنها سارق امواتنا كسارق احيائنا في ايجاب
القطع على النباش لانتفاء المساواة بينهما من جميع الوجوه بالاجماع فكان المراد
في حكم خاص وهو الاثم الا ان يقبل المحل العموم كقول علي رضي الله عنه انما
اهل الذمة انما بذلوا الجزية ليكون دماؤهم كدمائنا واموالهم كاموالنا فان هذا
عام عندنا حتى يقتل المسلم بالذمي ويضمن المسلم اذا اتلف خمر الذمي او خنزيره
ودية الذمي تساوي دية المسلم لان المحل يحتمله ومما تركت الحقيقة لعدم
محله قوله عليه السلام انما الاعمال بالنيات ورفع عن امتي الخطاء والنسيان فانه
سقطت حقيقتهما لان المحل لا يحتمله لان حقيقته الاول ان لا يوجد العمل بدون
النية عملا بكلمة انما المقتضية للحصر والثاني ارتفاع عين الخطاء والنسيان
والعمل يتحقق بلا نية والنسيان والخطاء واقعان والنبي عليه السلام معصوم
عن الكذب فصار ذكر العمل والخطاء والنسيان مجازا عن حكمه فكانه عليه السلام
قال حكم الاعمال بالنيات ورفع حكم الخطاء والنسيان والحكم نوعان احدهما الثواب
والاثم وثانيهما الجواز والفساد وهما مختلفان لانه قد يوجد الجواز ولا ثواب
وقد يوجد الفساد ولا اثم وهذا لان الجواز يتعلق بالركن والشرط والثواب يتعلق
بصحة العزيمة فان من توضأ بماء نجس ولم يعلم به حتى صلى ومضى على ذلك
لم يكن مقصرا لم يجر في الحكم لعدم شرطه واستحق الثواب لصحة عزيمته وعكسه
لو صلى رياء او سمعة راعيا للاركان والشرايط يكون جائزا ولا يستحق الثواب وحكم الاثم
على ضد الثاني يتعلق الاثم بعزيمته وقصده ارتكاب المحظور حتى لو جرى على لسانه شيء
من كلام الناس من غير قصده في صلوته تفسد صلوته ولا اثم واذا صارا مختلفين صار
الاسم بمنزلة المشترك فلا يصح الاحتجاج به الا بدليل يقترن به تخصيص كالمأول
وانه صار كالمشترك لا عموم له وحكم الاخرة وهو الثواب والمأثم مراد بالاجماع فانتفى
الاخر اذا فلم يصح التشبث بالرواية على اشتراط النية في الوضوء وبالثاني على عدم فساد
الصلوة بالكلام ناسيا وعلى عدم فساد الصوم بالاكل مخطيا او نقول ابتداء الحكم ثبت اقتضاء
فلا عموم له والتقريب ما مر والتحريم المضاف الى الاعيان كالمحارم والخمر حقيقة عندنا
خلافا للبعض اعلم ان بعض الناس ومنهم المعتزلة قالوا التحريم المضاف الى الاعيان
كقوله تعالى حرمت عليكم الميتة وقوله عليه السلام حرمت الخمر لعينها مجاز
بدلالة محل الكلام اذ التحريم هو المنع والتحريم يصير المكلف ممنوعا عما هو مقدور والفعل
مقدور فاما الاعيان فليست بمقدرة لنا اذا كانت معدومة فكيف في موجودة فلان المراد
تحريم الفعل اي نكاح امهاتكم واكل الميتة وشرب الخمر وقال الكرخي رحمه الله انه مجمل
لا يصح التعلق بظاهره لانه لما ثبت ان المراد تحريم فعل من الافعال المتعلقة بتلك الاعيان
وذلك الفعل غير مذكور وليس اضمار البعض اولى من البعض فكان ان يضمر الكل وهو محال
الاضمار بلا حاجة الا تصحيحا ويتوقف على الكل وهو المطلوب ولنا ان التحريم اذا اضيف الى الاعيان
كان ذلك امارة لزومه وتحققه فاني يكون مجازا اذ الفرق بين الحقيقة والمجاز ان تكون الحقيقة
صفة لازمة ولا تنتفي والمجاز غير لازم وتنتفي فلو جعلنا التحريم متعلقا بالفعل لم يكن العين حراما
والحاصل ان التحريم نوعان تحريم يلاقي نفس
الفعل باعتبار عدمه

الفعل مع كون المحل قابلا كشرب عصير الغير واكل مال الغير وتحريم بخروج المحل شرعا من
ان تكون قابلا لذلك الفعل فيثبت عدم الفعل فيه لعدم المحل ويصير الفعل تابعا كالخمر
فانه بالتحريم المضاف اليها لم يبق محلا للشرب شرعا وهذا كالفسخ فانه رفع الحكم ثم
عدم الفعل لعدم كونه مشروعا وهذا في غاية التحقيق لتوكيد النفي اذ عدم الفعل
باعتبار عدم محله اقوى من عدمه مع بقاء المحل فمن جعل العين غير محرم وحرم
الفعل حتى صار مشروعا باصله فقد حول الحرمة من محل اضيفت اليه الى محل
لم تضف اليه وهو غلط بين وقيل الخلاف بيننا وبين المعتزلة بناء على مسئلة
خلق الافعال فعند المعتزلة افعال العباد مخلوقة لهم لان بعضها قبيح وخلق القبيح
قبيح فيرد عليهم الاعيان القبيحة فقالوا لا قبح فيها فيرد عليهم الاعيان المحرمة
اذ التحريم يستدعي قبح المحرم فقالوا اضافة التحريم الى العين مجاز وانما التحريم صفة
الفعل واعلم ان المراد بقولنا فعل حرام اي منع عنا تحصيلا واكتسابا وعين
حرام اي منع عنا تصرفا فيه

فصل في المتفرقات قيل المجاز

اما ان يقع في مفرد اسناد اللفظ فقط كاطلاق لفظ الاسد على الشجاع او في مركبها فقط
بان يستعمل كل واحد من الالفاظ المفردة في موضوعه الاصلي لكن التركيب لا يكون مطابقا
لما في الوجود كقوله اشاب الصغير وافنى الكبير كر الغداة ومر العشي فكل واحد من الالفاظ
المفردة التي في هذا البيت مستعمل في موضوعه الاصلي لكن اسناد اشاب الى كر الغداة
غير مطابق لما في الواقع اذ الشيب يحصل بخلق الله تعالى لا بكر الغداة والمجاز
في المركب عقلي او فيهما كقولك لمن تراه احياني اكتحالي بطلعتك فانه استعمل
لفظ الاحياء والاكتحال في غير موضوعه الاصلي ثم نسب الاحياء الى الاكتحال مع انه
غير منتسب اليه وقيل المجاز في التركيب فانا لا نظن انه مجاز من جهة الاسناد
امكن حمله على المجاز في المفرد فانه اذا حمل الاحياء على السرور والاكتحال على الرؤية
صح المعنى والاسناد باق على حقيقته وقيل اللفظ في اول وضعه ليس بحقيقة
ولا مجاز اذ شرطهما الاستعمال بعده وحينئذ استعمال الا حقيقة ولا مجاز وكذا الاعلام
لانها غير مستعملة فيما وضعت له لغة ولم ينقل عنه لعلاقة والاكثر على
انهما يجريان فيهما وقيل المجاز اولى من المشترك لانه اكثر ولانه يفيد المراد بلا
القرينة اما لانه ان وجدت القرينة حمل على المجاز والا فعلى الحقيقة والمشترك
لا يفيد اصلا عند عدم القرينة

فصل في حروف المعاني

ويتصل بما ذكرنا حروف المعاني فانها تنقسم الى حقيقة ومجاز وبعض المسائل مبني عليها فلا بد
من ذكرها وانما سميت حروف المعاني لانها توصل معاني الافعال الى الاسماء اذ
لو لم يكن من والى في قولك خرجت من البصرة الى الكوفة لم يفهم ابتداء خروجك
وانتهاؤه وبهذا تمتاز عن حروف التهجي وحروف العطف اكثرها وقوعا فوجبت
البداية بها فالواو لمطلق العطف من غير تعرض لمقارنة ولا ترتيب وبه قال سيبويه
وجميع نحاة البصرة والكوفة وقال بعض اصحابنا انه للمقارنة وقيل انها للترتيب
وهو محكي عن الشافعي رحمه الله ولهذا جعل الترتيب شرطا في الوضوء لان الله تعالى
عطف الوجوه بالواو واحتجوا بقوله عليه السلام ابدؤا بما بدأ الله تعالى به يريد به
قوله تعالى ان الصفا والمروة من شعائر الله فلو لم يكن الواو للترتيب لما قال هكذا وقوله تعالى

واركعوا واسجدوا وقوله عليه السلام لمن قال من أطاع الله ورسوله فقد اهتدى ومن عصاهما
فقد غوى بئس خطيب القوم أنت قل ومن عصى الله ورسوله فقد غوى ولو كان الواو
لمطلق الجمع لما افترق الحال بين ما علمه الرسول وبين ما قاله ذلك القائل وقول عمر رضي الله
عنه لمن أنشد كفى الشيب والإسلام للمرء ناهيا هلا قدمت الإسلام على الشيب وهذا
يدل على أن التأخير في اللفظ يدل على التأخير في الرتبة وقول الصحابة لابن عباس
رضي الله عنهم لم تأمرنا بالعمرة قبل الحج وقد قال الله تعالى وأتموا الحج والعمرة لله
وهم كانوا فصحاء العرب فثبت أنهم فهموا من الواو الترتيب ولكنا نقول هذا
حكم لا يعرف إلا باستقراء كلام العرب والتأمل في موضوع كلامهم كما لو وقعت الحاجة
إلى معرفة حكم شرعي كان طريقه الرجوع إلى الكتاب والسنة والتأمل في أصول
الشرع وعند الاستقراء والتأمل في موضوع كلامهم يتبين أن الواو لمطلق الجمع
لا للترتيب أما الأول فلأن العرب تقول جاءني زيد وعمرو ويفهم من هذا
الإخبار اجتماعهما في المجيء من غير تعرض للمقارنة والترتيب ولو كان للترتيب لما صدق
في خبره إذا جاءا معا أو جاء عمرو أولا ولما صح أن تقول وعمرو بعده أو قبله لأنه حينئذ يكون
تكرارا أو تناقضا وليس كذلك ولتناقض قوله تعالى ادخلوا الباب سجدا وقولوا
حطة وعكسه في الأعراف لاتحاد القصة ولما استعمل حيث لا ترتيب مثل تقاتل
زيد وعمرو إذ لا يصح تقاتل زيد فعمرو أو ثم عمرو والأصل في الكلام هو الحقيقة فوجب
أن تكون حقيقة في غير الترتيب ويلزم من ذلك أن لا تكون حقيقة في الترتيب دفعا
للاشتراك ولفهم الترتيب في قول السيد اشتر اللحم والخبز وفي قوله تعالى واسجدي
واركعي وليس كذلك إذ في تلك الشريعة يقدم الركوع فلذا أن ما تلونا يقتضي تحصيل وما تلوا
الركنين بحسب والترتيب عرف بعلم [illegible] واعتراض ابن عباس رضي الله عنهما إياهم
بتقديم العمرة إذ دل على عدم الترتيب حين سؤالهم إياه على ثبوته وقال أهل اللغة
واو العطف في الأسماء المختلفة كواو الجمع في الأسماء المتماثلة فإنهم لما لم يقدروا
على جمع الأسماء المختلفة بواو الجمع استعملوا فيها واو العطف والثاني فلعدم
الترتيب وكذا الثالث وقالوا لا تأكل السمك وتشرب اللبن وأرادوا به الجمع بينهما
دون الترتيب كقوله لا تنه عن خلق وتأتي مثله ولو وضع الفاء هنا أو ثم
مكان الواو وهو أن يقول فتشرب اللبن أو فتأتي مثله لم يستقم الكلام لأن
الغرض هنا الجمع بين الفعلين لا الترتيب في الوجود ولو كان الترتيب موجب
الواو لما اختل الكلام بذكر الفاء مكانه لأنه للترتيب بالإجماع ولتأخر وقوع
الطلاق إلى وجود الدخول لو قال لامرأته إن دخلت الدار وأنت طالق ولم يقع
في الحال كما تأخر لو ذكر بالفاء إذ لو كان للترتيب لكان بمنزلة الفاء ولصلح للجزاء
كالفاء وأما الثاني فلأن الأصل في الأسماء والأفعال والحروف أن يكون كل لفظ
موضوعا لمعنى خاص يتفرد به وأما الاشتراك فإنما يثبت لغفلة من الواضع
أو لعدم علمه بأن يكون غرضه الإبهام وهذا إذا كان الواضع حكيما من العرب
أما لو كان الواضع هو الله فلعله إنما [illegible] الاشتراك للابتلاء كما في المجمل والمتشابه وكذا الكلام في الترادف
خلاف الأصل ثم إنهم وضعوا الفاء للوصل

مع التعقيب وثم للترتيب مع التراخي ومع للقران فلو كان الواو للترتيب أو للقران
لما تكررت الدلالة وذا ليس بأصل ولكن لما كان الواو أصلا في باب العطف كان ذلك
دليلا على أنه وضع لمطلق العطف ثم يتنوع هذا العطف أنواعا ولكل نوع منه
حرف خاص فكان ذلك دليلا على أنه وضع كالمفرد وغيره كالمركب والمفرد أصل وهذا
كالإنسان أو التمر فإنه اسم مطلق ثم يتنوع أنواعا ولكل نوع اسم خاص ونظيره الرقبة
فإنها مطلقة غير عامة ولا مجملة لعدم [illegible] ولا دلالة فيها على المقيد بوصف
فكذا الواو لمطلق العطف ولا دلالة للقران أو الترتيب أو التراخي وإن لم يخل في الخارج
إلا على أحد هذه الصفات فإن قلت الترتيب بصفة التعقيب وضع له الفاء
وبصفة التراخي وضع له ثم ومطلق الترتيب وهو القدر المشترك بين هذين النوعين
يفتقر إلى لفظ وضع له وما ذاك إلا الواو قلت ما ذكرنا وهو مطلق العطف أعم
والحاجة إلى ذكر الأخص يستلزم الحاجة إلى ذكر الأعم ولا ينعكس على أن بعد وضع لمطلق
الترتيب ولهذا قلنا إن حكم النص في آية الوضوء تحصيل غسل الأعضاء الثلاثة
ومسح الرأس من غير تعرض لقران أو ترتيب وإنما كان الترتيب بفعله عليه السلام فيتعلق
صفة الكمال بمراعاة الترتيب حطا عن أصله وفي قوله لغير الموطوءة إن دخلت الدار فأنت
طالق وطالق وطالق إنما تطلق واحدة عند أبي حنيفة رحمه الله إذا دخلت الدار
وتطلق ثلاثا عندهما لا باعتبار أنه للقران عندهما وعنده للترتيب كما زعم بعض مشايخنا
بل لأن موجب هذا الكلام عنده الافتراق فلا يتغير بالواو وبيانه أن الأول يتعلق
بالشرط بلا واسطة والثاني بواسطة والثالث بواسطتين فلا يتغير هذا الترتيب
الثابت حسا بالواو لأنه لا يتعرض للقران فعند وجود الشرط ينزل ما علق كما علق
وقد علقهن مرتبا فيتعلق مرتبا فينزل كذلك لأن الوقوع حكم التعليق والتعليق
حكم التعليق ومن ضرورة الترتيب في الوقوع أن لا يقع إلا واحدة لأنها بانت بالأول
لا إلى عدة وصار كالتنجيز وقالا موجبه الاجتماع فلا يتغير بالواو وبيانه أن موجب
الواو الاشتراك بين المعطوف والمعطوف عليه فيما تم به المعطوف عليه إذا
كان المعطوف ناقصا ومن ضرورة المشاركة أن يتعلق كل طلاق بالدخول بلا واسطة
فعند الدخول ينزل جملة والترتيب إنما حصل في التكلم بالطلاق وبه لا يصير
طلاقا إلا عند الشرط وذلك لا يوجب الترتيب في الوقوع كما لو علق كل طلاق بشرط وتخللت
بينها أيام فإن الترتيب لا يعتبر بل إذا وجد الشرط وهو يصلح شرطا في الأيمان كلها
انحلت الأيمان جميعا في حالة واحدة وإذا كان موجب الكلام الاجتماع فلا يتغير
بالواو لأنها لا تتعرض للترتيب ولا يترك المتيقن وهو الاجتماع الثابت بنفس
الكلام بالمطلق وهو الواو وإذا قدم الأجزية وأخر الشرط بأن قال لغير الموطوءة
أنت طالق وطالق وطالق إن دخلت الدار فعند أبي حنيفة حال التعليق فإذا دخلت
تطلق ثلاثا لأن الأصل أنه متى ذكر في آخر الكلام ما يغير أوله توقف أوله على آخره
كما في الاستثناء وإذا توقف أوله على آخره تعلق الكل أولا بالشرط جملة فصار حال
التعليق واحدا فلم يترك الاجتماع والاتحاد بالواو لأنه مطلق بخلاف ما إذا

قدم الشرط فانه ليس في آخر الكلام ما يغير اوله بل تعلق كل طلاق بالشرط كما ذكر اولا
وثانيا وثالثا فجاز الترتيب ضرورة وقد شرحت الوجهين مستوفي في الكافي
واذا قال لغير المدخول بها انت طالق وطالق وطالق ابانت بواحدة لان
الاول وقع قبل التكلم بالباقي فسقطت ولا يتبعه لفوات محل التصرف
وهذه المسئلة توهم انه للترتيب فازاح الوهم بان عدم وقوع الثاني والثالث
باعتبار ان الاول اذا وقع لصدوره من الاهل مضافا الى المحل وليس في الكلام
ما يدل على القران والا في آخره ما يغير اوله فلم يتوقف الاول على الثاني والثالث فبانت
بالاول ولغا الثاني والثالث لعدم محل الوقوع على لفسه في التكلم وما لك رحمه الله
وان اوقع الثالث هنا وجعله للقران واعتبره بما اذا اخر الشرط عن الاجزية فهو
محجوج عليه بما بينا واذا زوج امتين من رجل بغير اذن مولاهما وبغير اذن الزوج
ثم قال المولى هذه حرة وهذه حرة متصلا بواو العطف بطل نكاح الثانية كما لو
اعتقها بكلامين منفصلين ولو اعتقهما معا لا يبطل نكاح واحدة منهما وهذا
يوهم انه للترتيب وليس كذلك ولكن صدر الكلام انما يتوقف على الآخر اذا كان في
آخره ما يغير اوله ولم يوجد هنا في آخره ما يغير اوله لان عتق الثانية ان ضم الى الاولى
لا يتغير نكاح الاولى فلا يتوقف الاول على آخره وان لم يتوقف تعتق الاولى قبل
التكلم بالثانية لصدور التصرف من الاهل في المحل وعتق الاولى يبطل محلية الوقف
في حق الثانية لان الامة ليست من المحللات مضمومة الى الحرة فبطل الثاني قبل
التكلم بعتقها واذا بطل التوقف لم يصح النفاذ لكن بعد لفوات المحل في حكم التوقف
واذا زوج اختين في عقدين بغير اذن الزوج فبلغه فقال اجزت نكاح هذه
وهذه بطلا كما اذا اجازهما معا وان اجازهما متفرقا بطل الثاني وهذا يوهم انه للقران
وليس كذلك لان صدر الكلام يتوقف على آخره اذا كان في آخره ما يغير اوله كما في الشرط
والاستثناء وقد وجد هنا في آخر كلامه ما يغير اوله فان صدر الكلام وضع لجواز
النكاح واذا اتصل به آخره سلب عنه الجواز فانه باخر كلامه يثبت الجمع بين
الاختين نكاحا واذا بطل نكاحهما فتوقف على آخره لهذا الاقتضاء لا العطف
فبطلا كانه قال اجزتهما واذا مات رجل وترك ثلثة اعبد قيمتهم سواء وابنا
فقال الابن اعتق ابي في مرض موته هذا وهذا وهذا متصلا عتق من كل واحد ثلثه
كما لو قال اعتقهم وان قال اعتق هذا وسكت ثم قال وهذا وسكت ثم قال وهذا
عتق كل الاول ونصف الثاني وثلث الثالث لانه اقر للاول بالعتق ولا مزاحم
له وهو يخرج من الثلث فيعتق كله ومتى اقر للثاني فقد اقر بان الثلث هو عتق
رقبة بين الاول والثاني نصفان لكن الرجوع عن الاول في النصف لا يصح واثبات
النصف للثاني يصح فيعتق منه نصفه ومتى اقر للثالث فقد زعم ان الثلث
وهو عتق رقبة بينهم اثلاثا لكن الرجوع في حق الاولين لا يصح واثبات الثلث
للثالث يصح فيعتق منه ثلثه وهذا يوهم انه للقران وليس كذلك ولكن لما
وجد في آخر كلامه ما يغير اوله توقف اوله على آخره وهذا لانه موجب صدر الكلام
عتق الاول بلا سعاية فاذا انضم آخره الى اوله تغير حكم الصدر عن عتق

الآخر عند ابي حنيفة رحمه الله لان المستسعى كالمكاتب عنده وهو عبد وعندهما
يتغير عن براءة الى شغل بدين السعاية فلذا توقف اوله على آخره ولهذا قلنا
ان قول محمد رحمه الله في الجامع الصغير وينوي من خلفه ممن معه من الرجال والنساء
والحفظة لا يوجب ترتيبا بل المراد انه ذكر في كتاب الصلوة من الاصل وينوي من معه
من الحفظة والرجال والنساء اذ لو كان مراده الترتيب لكان متناقضا
بل المراد انه يجمعهم في نيته وكذا قوله ان الصفا والمروة من شعائر الله لا يوجب
الترتيب لان في النص بيان انهما من شعائر الله ولا تتصور فيه الترتيب انما هو في
الفعل والسعي بين الصفا والمروة انما يثبت بقوله تعالى فلا جناح عليه
ان يطوف بهما الا خبر ان السعي لا ينفك عن ترتيب والتقديم في الذكر يدل على زيادة
العناية في المقدم فيظهر به قوة صالحة للترجيح فيترجح به وصار الترتيب
واجبا بفعله لا بالنص واما قال عليه السلام ابدؤا بما بدأ الله تعالى على وجه التقريب
الى الافهام لا لبيان ان الواو توجب الترتيب فان الذي يسبق الى الافهام في الخطاب
ان التقديم يدل على قوة المقدم الا ترى ان اصحابنا رحمهم الله قالوا فيمن اوصى
بقرب لا يسع لها الثلث يبدأ بما بدأ به الموصي اذا استوت في صفة اللزوم
لان البداية يدل على زيادة العناية وعليه يحمل اثر عمر رضي الله عنه في الادب ان يكون
المقدم في الفضيلة المقدم في الذكر ولذا افراد ذكر الله تعالى اذ دخل في التعظيم فلذا
انكر عليه السلام قوله ومن عصاهما وقول عمر الاسلام فاما قول الرجل لفلان علي الف
ودرهم ومائة وثوب ومائة وشاة ومائة وعبد فليس يبتني على حكم العطف بل على
اصل آخر نذكره في باب البيان لبيان ان واو العطف موجود في هذه الفصول
وقد اختلف فيها حتى صارت المائة دراهم في قوله مائة ودرهم ولم يصر بيانا في غيره
كما نقرره في بابه ان شاء الله تعالى وقد يكون الواو للحال لان الحال مع ذي الحال لانه صفته
في الحقيقة فيكون معا فناسبت معنى الواو لانه لمطلق الجمع فاشترك في صفة
الجمع او لان الواو لما كان لمطلق العطف احتمل ان يكون بطريق الاجتماع لانه نوع من
الجمع كالرقة يحتمل ان يقع على الهندي لانه نوعها فجاز ان يراد بالواو الحال المقتضية
للجمع عند الدلالة ومنه قوله تعالى حتى اذا جاءوها وفتحت ابوابها اي اذا جاءوها
وابوابها مفتوحة فقيل ابواب جهنم لا تفتح الا عند دخول اهلها واما
ابواب الجنة فمتقدم فتحها بدليل قوله تعالى جنات عدن مفتحة لهم الابواب
فلذا جيء بالواو وقال حتى اذا جاءوها وقد فتحت ابوابها وهذا لان الآية في بيان
الانعام لاهل الاسلام واللائق بكرم الكريم ان تكون ابواب داره التي هي مظنة التعظيم
والتبجيل مفتوحة حال الوصول وابواب داره التي هي موضع التعذيب والتنكيل

غير مفتوحة اللهم ارزقنا بكرمك تو... يد لقينا الى دار الكرامة والرضوان
وجنبنا عن عمل يدخلنا منازل اهل الغواية والطغيان كقوله لعبده
اد الي الفا وانت حر حتى لا يعتق الا بالاداء لان الواو للحال فقد جعل الحرية
حال الاداء فلا تسبق الاداء لان الصفة لا تسبق الموصوف او كقول
الحربي انزل وانت آمن لم يأمن حتى ينزل لان الواو للحال وقد تكون الواو لعطف
الجملة لا كما زعم البعض انه للنظم والابتداء فلا تجب به المشاركة في الخبر كقوله هذه
طالق ثلاثا وهذه طالق فتطلق الثانية واحدة لان الشركة في الخبر انما كانت لافتقار
المعطوف اليه فاذا كان تاما فقد ذهب دليل الشركة ولهذا قلنا ان المعطوف
يشارك المعطوف عليه فيما تم به المعطوف عليه بعينه لان الاشتراك انما ثبت لضرورة
افتقار الثاني والضرورة ترتفع في اشتراكه فيما تم به الاول بعينه حتى اذا قال ان
دخلت الدار فانت طالق وطالق ان الثاني يتعلق بذلك الشرط بعينه ولا
يقتضي الاستبداد به كانه اعاد الشرط اذ لو لم يتعلق بعين ذلك الشرط وجعل
كانه اعاد الشرط صار كانه قال وطالق ان دخلت الدار فيقع تطليقتان عند
ابي حنيفة رحمه الله اذا لم يكن موطوءة ويرتفع الخلاف بين ابي حنيفة وصاحبيه لانه
يتعلق كل طلاق بالشرط بلا واسطة فيقع ثلاث تطليقات في المسئلة المتقدمة
وتطليقتان ههنا بالاتفاق وحيث وقعت عليها واحدة في المسئلتين عنده علم ان الثاني
يتعلق بعين ذلك الشرط وانما يصار الى الاستبداد لضرورة استحالة الاشتراك في
الخبر كقوله جاءني زيد وعمرو حتى يختص الثاني بمجيء على حدة لان الاشتراك في مجيء واحد
لا يتصور لانه عرض لا يقبل ذلك فلهذه الضرورة افردنا الثاني بمثل الخبر الاول وقوله
فلانة طالق وفلانة فانه يقع على الثانية غير ما وقع على الاولى لان الاشتراك بينهما
في تطليقة واحدة لا يتحقق واما عند عدم استحالة الاشتراك في الخبر فالاول
هو الاصل كقوله لفلان علي الف درهم ولفلان فان الالف الواحد بينهما نصفان
لامكان الاشتراك فصار الثاني الاستبداد وافراد المعطوف بخبر على حدة ضروريا
والاول وهو مشاركة المعطوف والمعطوف عليه فيما تم به الاول بعينه اصليا
ومن عطف الجملة قوله تعالى واولئك هم الفاسقون في بيان حكم القاذف وقوله تعالى
ويمح الله الباطل والراسخون في العلم عند من يقف ويقول وتستحق
آية القذف على وجه لم يتوسل لمنصف مقال ولمنازع جدال ان شاء الله تعالى
الكبير المتعال وقالوا في قوله انت طالق وانت مريضة وانت تصلين ومصلية
انه لعطف الجملة حتى يقع الطلاق في الحال لا احتمال الحال حتى اذا نوى بها او
الحال تعلق الطلاق بالمرض والصلوة ويدين فيما بينه وبين الله تعالى لا في القضاء
لانه خلاف الظاهر وقالوا في قوله خذ هذا المال مضاربة واعمل به في البز انه لعطف
الجملة لا للحال حتى لا يصير شرطا بل يصير مشورة وتبقى المضاربة عامة في وجوه
التجارات ولا يتقيد تصرفه في البز وكذا في قولها طلقني ولك الف لعطف الجملة
عند ابي حنيفة رحمه الله حتى اذا

طلقها لم يجب له شيء وقالا ان الواو للحال بدلالة حال المعاوضة اذ الخلع عقد
معاوضة فيصير شرطا وبدلا فيجب الالف له عليها اذا طلقها فكانها
قالت طلقني في حال يكون لك علي الف كما قلنا في قوله انزل وانت آمن واد
الي الفا وانت حر ولان الحال لما كانت حال معاوضة استعير الواو للباء
كما استعير في باب القسم كقوله احمل هذا المتاع الى منزلي ولك درهم فانه
محمول على الباء اي بالدرهم وهذا بخلاف قوله واعمل به في البز فانه لا معنى للباء
ههنا فانه لا يستقيم ان يقال خذ هذا المال مضاربة بالعمل به في البز ولا يمكن
حمله على الحال كما حملناه على الحال في مسئلة الخلاف لدلالة المعاوضة لانه
لم توجد دلالة المعاوضة ههنا لانه ليس موضع المعاوضة لما عرف ان المضارب
اولا امين واذا عمل يكون وكيلا واذا ربح يكون شريكا واذا خالف يكون ضمينا
فلم يصلح الواو للحال وكذا في قوله انت طالق وانت مريضة لا معنى للباء ههنا
وليس الحال حال معاوضة فحمل على عطف الجملة وابو حنيفة رحمه الله يقول
الواو للعطف حقيقة وانما تعدل عنها الى الحال بدليل المعاوضة كما في مسئلة
الاجارة ولا يصلح المعاوضة ههنا دلالة لانها في الطلاق عارض ابدا في الطلاق
في الغالب يكون بغير عوض وحتى دخله العوض كان يمينا في جانب الزوج
حتى لا يمكنه ان يرجع عنه قبل قبولها ولو كان العوض فيه امرا اصليا لما تغير بالعوض
فلا يجوز ترك الحقيقة بدلالة هي من الزوايد بخلاف الاجارة لانها معاوضة اصلية
لم تشرع الا بالبدل كساير البيوع وانما جعل الواو للحال في قوله اد الي الفا
وانت حر لان حمل الكلام غير مفيد شيئا الا شرطا للتحرير لان قوله اد الي الفا لا يصلح
ضريبة لان الضريبة لم تجر بهذا القدر عرفا فانها لا تزيد في الشهر على ثلثين او عشرين فالامر باداء
الالف من غير عقد على الضريبة واصطلاح عليها دليل ذلك واثر بين على انه شرط للتحرير
وقوله انزل وانت آمن لان فيه دليلا على انه للحال لان الامان انما يراد به اعلاء الدين
وبالنزول على امان لا يأمن فيحصل هذا المقصود بالوقوف على محاسن الاسلام ومشاهدة
اعلام الدين فكان الظاهر فيه الحال ليصير معلقا بالنزول الينا اما قوله انت طالق
وانت مريضة فصدر الكلام ههنا مفيد بنفسه وقوله وانت مريضة جملة تامة
لا دلالة فيها على الحال لان ظاهر حاله يشهد بانه لا يطلقها في حال مرضها لان مرضها
سبب التعطف والترحم ولكنه يحتمل ذلك لما انه لا يستمتع بها فربما طلقها
تضجرا او توحشا منها فلا عتبار الظاهر لا يصدق قضاء ولكونه محتملا صحت
نيته ديانة والاصل في المضاربة الاطلاق والعموم في التصرف لان الغرض
حصول الربح وذا انما يحصل به فلا دلالة في قوله خذ هذا المال مضاربة على
جعل الثاني وهو قوله اعمل به في البز حالا مع انه لا يصلح للحال بل للعطف وهو
ان العمل معدوم وقت قوله خذ هذا المال مضاربة فلم يجعل الواو للحال بل
للعطف والمشورة وقول فخر الاسلام رحمه الله ولك الف درهم ليست بصيغة

الحال لان الحال فعل او اسم فاعل واما قوله اد الي الفا وانت حر فصيغته للحال
عندكم مشكل لان الحال لا يختص بالفعل او اسم الفاعل نعم قال بعض النحاة
الحال لا يكون باسماء الجواهر لكنه غلط فقد حكى سيبويه هذا خاتمك حديدًا
فنصب الحديد على الحال وان لم يكن مشتقا على ان كلامنا في الجملة التي تقع حالا
ولم يشترط فيها احد من ذلك وكيف يقال ذلك والحال في الجملة باسرها والفاعل
حر منها الا ان يقال انه في الاغلب لذلك في المفرد لكنه لا يجديه نفعا لان الكلام
في الجملة وقوله وانت حر ليس باسم فاعل وان كان آمن اسم فاعل الا ان يحوم حول
التاويل وقوله معناه خالص ممن ينصرهما لا يخرج عن التاويل والا الغرض
والحق ان نقول لما احتمل واحتمل الحال ما قلنا لان الاصل في الذمم البراءة
والحرية غير ثابتة قبل الاداء فلا تثبت بالشك والامان لم يكن ثابتا قبل النزول
فلا يثبت بالشك وحمله المضاربة على العموم والاطلاق فلا يتقيد بالشك
والاصل في التصرف التنجيز فلا يتعلق فيتراخى المعطوف عن المعطوف
عليه بزمان وان لطف وهذا لان وجوه العطف منقسمة على حروفه فلا بد ان
يكون الفاء مختصًا بمعنى هو موضوع له حقيقة وذلك هو التعقيب باجماع
اهل اللغة ولهذا استعمل الفاء في الجزاء لان الجزاء يكون عقيب الشرط بلا فصل
فاذا قال ان دخلت هذه الدار فهذه الدار فانت طالق فالشرط ان يدخل الثانية
بعد الاولى بلا تراخ وقالوا في قوله لغير المدخولة ان دخلت الدار فانت طالق
فطالق فدخلت تقع على الترتيب فتبين بالاولى ولا تقع الثانية عندهم ويقال
اخذت كل ثوب بعشرة فصاعدا اي كان الثمن لذلك فازداد الثمن صاعدا
حر تقعا وتستعمل في احكام العلل كما يقال جاء الشتاء فتاهب لحكم
يترتب على العلة وان قال الآخر بعت منك هذا العبد بكذا فقال الآخر فهو حر انه
قبول للبيع اي يجعل قابلا ثم معتقا لانه ذكر الحرية بحرف الفاء عقيب الايجاب
والفاء للترتيب فاقتضى ترتب العتق على الايجاب بعد ثبوت القبول فيتضمن ذكر العتق
بحرف الفاء القبول فكانه قال قبلت ثم قال فهو حر ولو قال هو حر او وهو حر يكون ردا للبيع
فكان ردا للايجاب لا قبولا للبيع فلا يعتق ولو قال للخياط انظر الى هذا الثوب ايكفيني
قميصا فنظر فقال نعم فقال فاقطعه فاذا هو لا يكفيه قميصا ضمن الخياط لان
الفاء للوصل والتعقيب فكانه قال ان كفاني قميصا فاقطعه ولو قال فان كفاني قميصا
فاقطعه فقطعه فاذا هو لا يكفيه قميصا انه يضمن فكذا هنا بخلاف ما لو قال
اقطعه فقطعه فاذا هو لا يكفيه قميصا فانه لا يضمن ويقال ضربته فاوجعته
اي الملك الضرب واطعمته فاشبعته اي الملك الطعام وقال عليه السلام لن يجزي
ولد والده الا ان يجده مملوكا فيشتريه فيعتقه اي بذلك الشراء فدل ذلك
على ان كونه معتقا حكم الشراء بواسطة الملك وهذا لان الفاء للتعقيب
والحكم يعقب العلة وقد دخل على العتق فيكون حكم الشراء ضرورة
انه يكون معتقا بواسطة الملك لكن الشراء موجب للملك والاعتاق

الطلاق بالمرض او ... بالشك
والفاء للوصل والتعقيب

مزيل له فلا يصلح حكما للشراء لكن الشراء حكمه الملك والملك في القريب علة العتق
فكان العتق حكم الشراء بواسطة الملك والحكم كما يضاف الى العلة يضاف الى علة
العلة وقد يدخل الفاء على العلل اذا كانت مما تدوم وكان ينبغي ان لا يجوز دخول
الفاء عليها لان الفاء للتعقيب فيقتضي تعقيب ما دخل عليه الفاء وتعقب
العلة عن الحكم مستحيل لانها مؤثرة والحكم اثرها فكيف يتقدم الحكم على علته
او كيف يتاخر المؤثر عن اثره ولكن الشرط ان تكون العلة مما تدوم حتى تكون
بعد الحكم فلا يلغو حرف الفاء كما يقال ابشر فقد اتاك الغوث وقد نجوت
والغوث مما يدوم فكان قبل الحكم وبعده ايضا وكقوله اد الي الفا فانت حر
اي اد الي الفا لانك حر فيعتق للحال وان لم يؤد لان وصف الحرية ممتد فاشبه
المتراخي وقوله انزل فانت آمن فانه كان آمنا نزل او لم ينزل لان معنى كلامه
انزل لانك آمن والامان ممتد وانما لم يضمر حرف الشرط حتى يكون الفاء في قوله فانت
حر فانت آمن حرف جزاء ويكون داخلا محله لان الكلام صحيح بدون الاضمار
والاضمار ضروري فلا يصار اليه الا عند الضرورة وتستعار بمعنى الواو في قوله له علي
درهم فدرهم حتى يلزمه درهمان لانه لما تعذر اعتبار حقيقته وهو الترتيب اذ لا ترتيب
في الواجب فلا يقال هذا الدرهم اول وهذا آخر كما في القوم المجتمعين وانما يقال
هذا وجب اولا وهذا آخرا كما يقال هذا دخل اولا وذا آخرا فيجعل مجازا عن الواو
فكانه قال درهم ودرهم وقال الشافعي رحمه الله يلزمه درهم واحد لان معنى الترتيب
لغو فيتعذر اعتبار موجبه فيحمل على جملة مبتداة لتحقق الاول ويضمر المبتدا
اي فهو درهم كقول الحطيئة تريد ان تعربه فيعجمه رفع يعجمه لانه استانفه ولم يعطفه
على الاول واوله والشعر لا يستطيعه من يظلمه اذا ارتقى فيه الذي لا يعلمه زلت به
الى الحضيض قدمه يريد ان يعربه فيعجمه اي يريد ان يعرب شعره فيخرجه معجما ولو
نصبه لفسد المعنى الا ان هذا لا يصح لان الفاء للعطف فلا بد من اعتباره بحسب الامكان
والمعطوف غير المعطوف عليه فلا بد من ان يكون الدرهم الثاني غير الاول فيلزمه
درهمان ضرورة العطف واستعير لمعنى الواو لتعذر الترتيب او يصرف الترتيب
الى الوجوب لا الى الواجب ليكون معنى الترتيب مرعيا فيبقى على حقيقته وثم للعطف
على سبيل التراخي لتختص بمعنى هو موضوع له حقيقة ثم قال ابو حنيفة رحمه الله
هو بمنزلة ما لو سكت ثم استانف قولا بعد الاول رعاية لكمال معنى التراخي اذ
لو كان التراخي في الوجود دون التكلم لكان معنى التراخي فيه موجودا من وجه دون وجه
فقلنا بثبوت التراخي فيهما ليكمل معنى التراخي وعندهما التراخي في الحكم والوجود
مع الوصل في التكلم رعاية لمعنى العطف فيه وهذا لان الكلام متصل حقيقة
فلا معنى لانفصاله حتى اذا قال لغير الموطوءة انت طالق ثم طالق ثم طالق
ان دخلت الدار فعنده يقع الاول ويلغو ما بعده كانه سكت على الاول ولو كان

على الاول حقيقة يلغو ما بعده كما ههنا ولو قدم الشرط فقال ان دخلت الدار فانت طالق
ثم طالق ثم طالق يتعلق الاول ويقع الثاني ويلغو الثالث عنده وانما يقع الثاني وان
لم يكن حينئذ الملة قوله ثم طالق لا يفيد شيئا الا باضمار المبتدأ ليصح الكلام فكانه
قال ثم انت طالق وقد زال الطلاق لبطلان المحلية عنده وهذا اذا قال لغير الموطوءة
ان دخلت الدار فانت طالق ثم طالق ثم طالق فان الاول يتعلق بالشرط والثاني ينزل
في الحال والثالث يلغو كذا في شرح الطحاوي وقالا تتعلق جميعا وينزلن على الترتيب
اي عندهما تتعلق التطليقات الثلاث بالدخول في المسئلتين اعني في تأخير الشرط
وتقديمه وينزلن على الترتيب لان ثم للعطف على معنى التراخي فلاعتبار معنى
العطف يتعلق الكل بالشرط ولاعتبار التراخي يقع مرتبا عند وجود الشرط فان
لم تكن مدخولا بها عند الشرط تقع واحدة في الفصلين واذا كانت مدخولا بها تقع
ثلث ولو كانت مدخولا بها عند التعليق في اخر الشرط ينزل الاول والثاني في الحال
لوجود المحلية ويتعلق الثالث بالدخول واذا قدم الشرط تعلق الاول ووقع
الثاني والثالث وهذا عند ابي حنيفة رضي الله عنه وعندهما يتعلق الكل فيهما
وتطلق ثلاثا عند الدخول وثم يجيء بمعنى الواو مجازا للمجاورة التي بينهما اذ كل
واحد منهما للجمع بين المعطوف والمعطوف عليه قال الله تعالى ثم كان من الذين آمنوا
اي وكان من الذين آمنوا لانه لو بقي ثم على حقيقته لكان الايمان متراخيا عن العمل
فلم تكن لذلك العمل عبرة فلا يكون سببا للثواب لان عمل الكافر غير معتد به
اذ الايمان مقدم كل عبادة واصل كل طاعة وقال تعالى واما نرينك بعض الذي
نعدهم او نتوفينك فالينا مرجعهم ثم الله شهيد على ما يفعلون اي والله لانه لا يمكن
حقيقته لانه يؤدي الى ان يكون شهيدا بعد ان لم يكن وهو ممتنع لانه ليس بمحل
للحوادث وفي قول النبي عليه السلام من حلف على يمين وراى غيرها خيرا منها
فليكفر يمينه ثم ليأت بالذي هو خير استعير لمعنى الواو ليكون عملا بحقيقة
الامر الذي يدل عليه الرواية الاخرى وهو قوله عليه السلام من حلف على يمين فراى
غيرها خيرا منها فليأت بالذي هو خير منه ثم ليكفر عن يمينه فثم ههنا محمول
على حقيقته مفيد لوجوب التكفير بعد الحنث فكان العمل بحقيقة ثم وكون
الامر ممكنا على الرواية الاولى فلو قلنا بحقيقة ثم لا يمكن العمل بحقيقة
الامر وهو قوله فليكفر اذ التكفير قبل الحنث غير واجب اجماعا وان جاز عنده
فحمل على المجاز في ثم دون الامر تحقيقا لما هو المقصود وهو الامر بالتكفير اذ
الكلام سيق له ولان الكفارة في الكتاب واجبة فيكون ذكر الرسول عليه السلام
محمولا على الوجوب ليخرج شرعه على وفق الكتاب لانه بعث للتبيين والواو
لمطلق الجمع لا للترتيب وعرف الترتيب بالرواية الاخرى ولان ثم ليس بمحمول على
حقيقته اجماعا اما عندنا فظاهر وكذا عنده لانه اذا كفر قبل الحنث ثم فعل المحلوف
عليه عقيبه من غير تراخ يجوز ولان التكفير

بالصوم لا يجوز عنده قبل الحنث وهو ترك لاطلاق التكفير فكان فيما ذهب اليه
ترك العمل بالحقيقتين من غير ضرورة وفيما ذهبنا اليه ترك العمل بحقيقة ثم
للضرورة والعمل بحقيقة الامر الذي هو المقصود بسوق الحديث اولى واذا
صح ان يستعار ثم لمعنى الواو فاولى ان يصح ان يستعار الفاء لمعنى الواو كما
بينا في قوله على درهم فدرهم وهذا لان جواز الواو بالفاء اقرب منه بثم لان
الواو للجمع والفاء للوصل وثم للتراخي وفيه قطع فكان معنى الواو في الفاء
اتم فكان اقرب ثم لما صح استعارة ثم للواو مع بعده عن الواو فلان يصح استعارة
الفاء للواو مع قرب الفاء الى الواو اولى ولهذا قال بعض مشايخنا رحمهم الله
فيمن قال لامرأته قبل الدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق فطالق فطالق
ان هذا على الاختلاف مثل ما اختلفوا في الواو حتى اذا دخلت يطلق ثلاثا عندهما
كما في الواو وعنده تطلق واحدة ولو قال لها ان دخلت الدار فانت طالق ثم طالق
ثم طالق قبل الدخول بها لم يقع الثلاث بالدخول اتفاقا بل تقع واحدة عندهم
فعلم ان جواز الواو بالفاء اقرب من ثم لان الحقيقة اولى فلذلك اخترنا الاتفاق
في هذا اي في العطف بالفاء حيث يقع واحدة على قول الكل عند تقديم الشرط
لان حرف الفاء للتعقيب فكان تنصيصا على الترتيب وهو اختيار الفقيه ابي
الليث رحمه الله وانه والى اختيار الكرخي والطحاوي رحمهما الله واذا قدم الجزاء في
الفاء فعلى هذا ايضا اي اذا قال انت طالق فطالق فطالق ان دخلت الدار
يكون بمنزلة الواو حتى اذا دخلت الدار طلقت ثلاثا عند البعض كما في التعليق
بالواو وقيل يقع واحدة وهو الاصح لانه نص على الترتيب نص على هذا
الاختلاف الاسبيجابي رحمه الله في مبسوطه وبل لاثبات ما بعده والاعراض عما
قبله على سبيل التدارك يقول جاءني زيد بل عمرو فانما يفهم منه الاخبار بمجيء عمرو
خاصة فتطلق ثلاثا اذا قال لامرأته الموطوءة انت طالق واحدة بل ثنتين لانه
لم يملك ابطال الاول فيقعان بخلاف قوله له علي الف درهم بل الفان فانه يلزمه الفان
وقال زفر رحمه الله يلزمه ثلاثة الاف لانه اقر بالفين ورجع عن الالف لكن الاقرار
صحيح والرجوع باطل لتعلق حق المقر له به فلزماه كما في الطلاق ولنا
ان بل للتدارك وذا في الاعداد بان ينفي انفراد الاول ويراد بالثاني كمالة بالاول
فكانه قال لا بل مع ذلك الالف الف آخر فيها الفان علي وهذا في الاخبار يحتمل لانه
يحتمل تدارك الغلط فان الرجل يقول حجة حجة حجة بل حجتين ويقول سني ستون
بل سبعون بزيادة عشرة على الستين واما الانشاء فلا يحتمل تدارك الغلط
لانه اخراج عن العدم الى الوجود ولا يتصور فيه الغلط لانه بعد ما ثبت لا يمكن
نفيه واما الخبر فيحتمل الصدق والكذب فيمكن تداركه بالصدق ونفي الكذب
فلذا جعلناه موقعا ثنتين راجعا عن الاول ورجوعه لا يصح فتطلق ثلاثا
حتى لو قال كنت طلقتك امس واحدة بل ثنتين او لا بل ثنتين يقع ثنتان لان

الغلط في الإخبار محتمل ولهذا قلنا فيمن قال لامرأته ولم يدخل بها انت طالق
واحدة لا بل ثنتين تطلق واحدة لانه قصد اثبات الثاني مقام الاول وهو باطل
لان المحل لم يبق بعد ما بانت بالاول فكيف يصح ايقاع الثنتين عليها ولهذا لو
قال لامرأته ولم يدخل بها ان دخلت الدار فانت طالق واحدة لا بل ثنتين فانها
تطلق ثلاثا اذا دخلت اتفاقا لبقاء المحل بتعلق الاول بالشرط وبل لابطال
الاول واقامة الثاني مقامه فكان قصده تعليق الثنتين بالشرط ابتداء بلا
واسطة لكن ليس في وسعه ابطال الاول وليس في وسعه ابطال الاول لانه يمين فلا يصح
الرجوع عنه وفي وسعه افراد الثاني بالشرط ليتصل الثاني بالشرط بلا واسطة
فيثبت ما في وسعه فكانه اعاد الشرط فقال لا بل انت طالق ثنتين ان دخلت الدار
فصار كلامه في حكم يمينين فعند وجود الشرط يقع الثلاث جملة لتعلق الكل
بالشرط بلا واسطة وهذا بخلاف ما قال له ابو حنيفة رحمه الله في العطف بالواو بان
قال لغير الموطوءة ان دخلت الدار فانت طالق واحدة وثنتين فانها اذا دخلت
تقع واحدة لان الواو للعطف على سبيل التقرير للاول فكان مقررا للاول ومعلقا
للثانية بالشرط بواسطة الاول فجاء الترتيب عند التعليق ضرورة فعند وجود
الشرط لا بد ان يكون الوقوع مرتبا وكما بانت بالاول بطلت المحلية فلا يقع الثانية
ضرورة ويتصل بهذا ان العطف متى تعارض له شبهان اعتبر اقواهما فان
استويا اعتبر اقربهما والمراد بالشبه المعطوف عليه بيانه فيما قال محمد رحمه الله
في الجامع رجل له امرأتان فقال لاحداهما انت طالق ان دخلت الدار لا بل هذه لامرأة
اخرى انه جعل عطفا على الجزاء دون الشرط اي لا بل هذه طالق ان دخلت الدار انت
حتى اذا دخلت الاولى الدار طلقتا ولو دخلت الاخرى لم تطلق واحدة منهما
وان جعل عطفا على الشرط صار عطفا على التاء في ان دخلت ويكون معناه
لا بل ان دخلت هذه الدار فانت طالق لانا اذا عطفناه على الشرط كان عطفا على
الضمير المرفوع المتصل من غير ان نؤكد بالضمير المرفوع المنفصل وهذا ليس
بمستحسن قال الله تعالى اسكن انت وزوجك الجنة وقال اذهب انت واخوك
وذلك لان الفاعل كالجزء من الفعل الا ترى انهم منعوا من اربع حركات في كلمة واحدة
ثم جوزوا ذلك في ضربك ومنعوا في ضربت حتى سكنوا لام الكلمة ولان ثبوت النون
في يفعلان علامة رفع الفعل حتى يسقط بالجازم والناصب فلولا ان ضمير الفاعل
الذي هو الالف في يفعلان والواو في يفعلون تنزل منزلة الجزء من الفعل لما
جاز وقوع النون بعدهما لان محل الاعراب آخر الكلمة واذا كان ضميرا لا يقوم
بنفسه تأكد الشبه بالعدم وهذا لان الفاعل المطلق حتى كان كالجزء من الفعل
كان له شبه بالعدم لان الاسم لا يكون جزء الفعل فمتى كان الفاعل ضميرا متصلا
لا يقوم بنفسه تأكد شبهه بالمعدوم والعطف على المعدوم باطل فالعطف
على ما يشبه المعدوم غير مستحسن بخلاف ضمير المفعول لانه ليس كالجزء منه لما بينا
واما قوله تعالى وقال الذين اشركوا لو شاء الله ما اشركنا ولا آباؤنا فانما حسن

ذلك وان لم يكن يؤكد بالضمير المنفصل لاعادة حرف النفي تقول ما فعلت ولا فلان
فيحسن بخلاف ما لو قلت ما فعلت وفلان واذا عطفناه على الجزاء كان عطفا
على انت وهو ضمير مرفوع منفصل وذلك حسن فلما قدمناه فان نوى الشرط
صح فيما عليه لا فيما له حتى تطلق الاولى بدخول الثانية وان دخلت الاولى طلقت
الاخيرة ايضا لان ذلك ثابت بظاهر العطف فلا يصدق في ابطاله وانما صدقنا
فيما هو تغليظ عليه دون التخفيف اما اذا استويا في الحسن اعتبر اقربهما
مثل قوله ان لفلان علي الف درهم الا عشرة دراهم ودينارا ان الدينار عطف
على المستثنى لا على المستثنى منه حتى يلزمه الف درهم ناقصا بعشرة دراهم وقيمة
دينار لان عطفه على كل واحد منهما حسن الا ان المستثنى وهو عشرة دراهم اقرب
اليه فيترجح بالقرب على ان الاصل في الامم البراءة وذا فيما ذكرنا لان الواجب يقل على
هذا التقدير ويكثر في عكسه ولكن للاستدراك بعد النفي تقول ما رأيت زيدا لكن
عمروا فصار الثابت به اثبات ما بعده فاما نفي ما قبله فثابت بدليله وهو حرف
النفي بخلاف بل فانه للاضراب عن الاول منفيا كان او موجبا تقول جاءني زيد
بل عمرو وما جاءني خالد بل بكر وهذا اذا عطف به مفرد على مثله فاما في عطف
الجملتين فهي كبل في مجيئها بعد النفي والايجاب تقول جاءني بكر لكن عمرو لم يجئ
وتقول جاءني زيد لكن عمرو لم يجئ ولكن الشرط ان تكون الجملة الثانية مخالفة للاولى
في المعنى كما ان بك من النظير لانهما مختلفان اذ الثانية منفية والاولى مثبتة لا اقرره
صاحب المقتصد والمفصل غير ان العطف بها انما يستقيم عند اتساق الكلام اي
عند انتظامه بان لم يكن في كلامه تناقض اي اذا لم يكن في آخره اثبات ما نفاه باوله فان كان
اتسق الكلام يتعلق النفي في الاول بالاثبات الذي ذكره في آخره وان فهو مستأنف اي وان لم يكن
الكلام متسقا لا يصح العطف ويكون لكن للاستيناف لا تعلق له بالاولى كالامة اذا تزوجت
بغير اذن مولاها بمائة درهم فقال المولى لا اجيز النكاح ولكن اجيزه بمائة درهم وخمسين
او قال ولكن اجيزه ان زدتني خمسين ان هذا فسخ للنكاح وجعل لكن مبتدأ لانه نفى
فعلا واثباته بعينه فلم يكن الكلام متسقا وهذا لان نفي الاجازة واثباتها لا يتحقق
فيه معنى العطف لتقرر العقد بقوله لا اجيزه ويكون قوله ولكن اجيزه ابتداء بعد ما
انفسخ والمهر في النكاح من الزوائد حتى يصح مع فساده ونفيه فلا يتغير العقد بتغيره
ولو قال لفلان علي الف درهم قرض فقال المقر له لا ولكنه غصب يلزمه المال لان
الكلام متسق لانه تبين بآخره انه نفى السبب لا اصل المال وانه قد صدقه في الاقرار
باصل المال والاسباب مطلوبة للاحكام فاذا لم يثبت التفاوت فيها يتم تصديقه
له فيما اقر به فيلزمه المال ولو قال رجل هذا العبد الذي في يدي لفلان فقال
المقر له ما كان لي قط ولكنه لفلان فان وصل كلامه فهو للمقر له الثاني وان فصل
فهو للمقر لان قوله ما كان لي قط تصريح بنفي ملكه فيه لكنه يحتمل ان يكون نفيا عن
نفسه اصلا لا الى احد فيكون ردا للاقرار فيرجع الى الاول المقر ويحتمل ان
يكون نفيا الى غير الاول فاذا وصل به قوله ولكنه لفلان كان بيانا انه نقل ملكه عن
نفسه الى الثاني واذا فصل وقطع كلامه كان نفيا لملكه اصلا لا الى احد فصار
ردا للاقرار وتكذيبا للمقر وقال في المقتضى له نعيد بالبينة اذا قال ما كان لي قط

ولكنه لفلان فقال المقر له قد كان له فباعه مني او وهبه بعد القضاء فان العبد للمقر له لانه نفاه عن نفسه الى الثاني حيث قصد به البيان فيكون للثاني وذلك يحتمل الانشاء بسبب كان بعد القضاء فيحمل على ذلك في حق المقر له الا ان المقر يضمن قيمته للمقضي عليه لان ظاهر كلامه وهو قوله ما كان لي قط تكذيب لشهوده واقرار بان القضاء باطل وهذا حجة عليه فقبلنا قوله فيما يرجع الى تكذيب شهوده وضمناه قيمته ولكنه بقوله ما كان لي قط صار شاهدا على المقر له لان هذا القول تضمن بطلان اقراره وهو قوله ولكنه لفلان فلم تقبل قوله فيما يرجع الى بطلان اقراره اي حق عليه فلهذا يكون العبد للمقر له وبما كان قوله ما كان لي قط في حق المقضي عليه صحيحا وجب عليه رد العبد اليه وقد تعذر رده باستهلاكه باقراره فيجب قيمته فان قلت هذا انما يصح اذا قدم الاقرار ثم قال لم يكن لي قط ويعتبر في حق البعض دون البعض اما اذا قال ما كان لي قط ولكنه لفلان فقد الزم شهوده اولا فكيف يصح اقراره بعد الزام الشهود اذ الاقرار في ملك الغير لا يصح قلت الكلام صدر جملة واحدة فلا ينفصل البعض عن البعض في حق الحكم لان الكلام يتم باخره ويتوقف عليه خصوصا اذا كان في اخره ما يغير اوله فصار المتقدم والمتاخر سواء فلهذا لم يعمل نفيه الملك اولا في بطلان الاقرار واو لاحد المذكورين باعتبار اصل الوضع سواء دخل بين اسمين او فعلين يقول جاءني زيد او عمرو اي احدهما وقيل ان او في الخبر للشك وفي الامر للتخيير نحو اضرب زيدا او عمروا اي اضرب احدهما والاباحة نحو جالس الحسن او ابن سيرين فله مجالستهما والبه مال الامام القاضي ابو زيد رحمه الله والصحيح ما ذكرنا اولا لان الشك ليس بامر مقصود حتى توضع له كلمة على حدة وهذا لان الكلام وضع للافهام والشك والتشكيك ذلك فلم يحصل مقصود الكلام بالكلام فلو قلنا بان او وضع للشك فان قلت الكلام وضع لابرار ما في الضمير وجاز ان يكون في ضميره معنى الشك فيحتاج الى ان يعبر عنه فوضع له كلمة او قلت لفظ الشك وضع بازاء معناه فلم يحتج الى غيره ولانه لما تردد بين ان يكون موضوعا لما ذكرنا وهو مقصود وبين الشك وهو غير مقصود كان الاول اولى لكنه اذا استعمل في الخبر تناول احدهما غير عين فافضى الى الشك باعتبار محل الكلام لا باعتبار انه وضع للشك فهذا لان الخبر وضع للدلالة على امر كاين او سيكون غير مضاف الى الخبر فلما ترددت الدلالة بين ان يكون الجائي زيدا او عمروا وقع للسامع الشك من تردد هذا الخبر لا ان الكلمة وضعت للشك اصلا او وضع للشك لا فادة الشك انما استعمل وليس كذلك فانه لو استعمل في الابتداء والانشاء لا يفيد شكا بل يفيد التخيير فان قلت انه وضع للشك في الخبر فانما استعمل في الخبر افاد الشك قلت لو كان موضوعا لاحد المذكورين لافاد هذا المعنى في كل موضع استعمل سواء كان خبرا او غيره ولا يختلف فكان احق بالوضع فانه لو قال جاءني زيد او عمرو يفيد مجيء احدهما وهو موجبه والشك للسامع انما حصل بامر خارج لا بكلمة او ولو استعمل في الابتداء او الانشاء احدهما من غير شك بقوله ايت زيدا او عمروا

فيكون للتخيير لان الابتداء والانشاء لا يحتمل الشك لانه عبارة عن تساوي الامرين بلا مرجح لاحدهما فيكون الخبر محله اذ الخبر دليل وليس في الانشاء لان الدليل كان والانشاء اثبات امر لم يكن فلا يكون محلا للشك وقوله هذا حر او هذا يحتمل الخبر لما بينا انه لاحد المذكورين وهذا الكلام انشاء يحتمل الخبر لانه خبر وضعا حتى لو جمع بين حر وعبد وقال احدكما حر لا يعتق لانه صادق اذ ذكر في الزيادات انه يحمل على الاخبار ولكنه في الشرع صار انشاء بمنزلة قوله انت حر من البطش والمشي فاوجب التخيير على احتمال انه بيان لكون على انهما اي التخيير بين ان يوقع على هذا او على هذا باعتبار الانشاء والبيان باعتبار الخبر وجعل البيان انشاء من وجه اي التعيين في احدهما جعل انشاء من وجه حتى شرط قيام المحل حالة البيان فانه لو مات احد العبدين لا يملك تعيين الميت للعتق لان قيام المحل شرط لانشاء العتق ولو كان اظهارا من كل وجه لا يشترط قيامه واظهارا من وجه حتى يجبر على البيان لو كان احسن ولو كان انشاء مطلقا لما كان مجبورا لان المرء لا يجبر على انشاء العتق وتعالى انه اظهار في حكم يختص بالموقع وانشاء في حكم يختص بالمحل لانه نائب في حق الموقع غير نائب في حق المحل لانه لا ابهام في جانب الموقع وانما الابهام في جانب المحل حتى لو كان له اربع نسوة ولم يدخل بهن فقال احداكن طالق ثم تزوج خامسة ثم بين الطلاق في احديهن جاز له نكاح الخامسة لان حرمة الجمع بين الخمس تتعلق الى الزوج لان حله لا يسع الخمس في الايجاب المبهم واقع في حقه فلم يكن جامعا بين الخمس ولو دخل بهن لا يجوز نكاح الخامسة فاعتبر البيان انشاء لان العدة ترجع الى المحل والايجاب المبهم غير واقع في حقه فكان جامعا بين الخمس والمسئلة في الزيادات واذا دخلت في الوكالة يصح اي لو قال وكلت فلانا او فلانا ببيع هذا العبد صح التوكيل استحسانا كما لو قال وكلت احدهما ببيعه وايهما باعه صح ولا يشترط اجتماعهما على البيع ولا يصح التوكيل قياسا للجهالة المأمور وكذا لو قال الآخر بع هذا العبد او هذا صح وله ان يبيع ايهما شاء كما لو قال بع احدهما لان او في موضع الابتداء للتخيير وفي التوكيل انشاء والتخيير لا يمنع الامتثال لانه بايهما اتى يكون ممتثلا كما في التكفير باحد الاشياء الثلاثة بخلاف البيع والاجارة الا ان يكون من له الخيار معلوما في اثنين او في ثلثة فيصح استحسانا اي اذا دخل او في المبيع او في الثمن فسد البيع للجهالة لان او للتخيير ومن له الخيار منهما غير معلوم فان كان من له الخيار معلوما صح في الاثنين او الثلاثة استحسانا ولم يجز في الزيادة لانه اذا لم يكن من له الخيار معلوما اوجب جهالة ومنازعة وشرعية المبايعات لقطع المنازعات فتى افضت الى المنازعة تعود على موضوعها بالنقض واذا كان من له الخيار معلوما لم يوجب منازعة لكنه يوجب خطرا لانه يحتمل ان يختار هذا فيكون هو المبيع ويحتمل ان يختار ذاك فيكون المبيع ذلك والاثبات المحضة لا يحتمل التعليق بالخطر لانه يشبه القمار فكان القياس ان لا يجوز كما في الاثواب الاربعة الا انا جوزناه في الثلاث استحسانا للحاجة دفعا للغبن كما في خيار الشرط لانه قد يحتاج الى التامل والترقي في عين واحدة من الاعيان ان هذا العين توافقه ام لا غير ان الحاجة تندفع بالثلاث لاشتماله على الجيد والوسط والردي فبقي ما وراءه على قضية القياس والاجارة بيع المنفعة فكانت كبيع العين في هذه الاحكام وفي المهر كذلك عندهما انه صح التخيير اي اذا دخل او في المهر اوجبت التخيير عندهما ان كان

مفيدًا بان يقول للامراة تزوجتك على الف حالة او على الفين الى سنة او تزوجتك على الف درهم او مائة دينار حتى كان للمزوج ان يعطي اي المهرين شاء وفي النقدين يجب الاقل اذا لم يكن التخيير مفيدًا لا يثبت الخيار بل يجب الاقل الا ان يعطي الزيادة بان يقول تزوجتك على الف درهم او الفين لانه لا فايدة في التخيير بين القليل والكثير جنس واحد فيثبت الاقل للتيقن به وهذا لانه لم يتوقف صحة النكاح على التسمية كان وجوب المال عند التسمية في معنى الابتدا بمنزلة الاقرار بالمال او الوصية او بدل الخلع او العتق او الصلح عن حرم العمد في هذه الصور يجب الاقل فيه فههنا فصار كمن يسمي المهر او لم بالبيان لانه الموجب للمال وهو المجمل حيث ذكر بكلمة او وكان الى بيانه وعنده يجب مهر المثل اي عند ابي حنيفة رحمه الله تعالى صار الى تحكيم مهر المثل الذي الموجب الاصلي في النكاح مهر المثل والعدول عنه الى المسمى اذا كان معلوما قطعا وخول او يمنع كون المسمى معلوما قطعا فوجب المصير الى الموجب الاصلي بخلاف الخلع والعتق والصلح عن حرم العمد لانه ليس لهذه العقود موجب اصلي لجوازها بلا بدل فلذا اوجبنا القدر المتيقن وبطل الزائد عليه لكونه مشكوكا فيه فاما النكاح فلا يعقد الا بمهر لما قررناه في اول الكتاب وفي الكفارة يجب احد الاشياء عندنا خلافا للبعض اختلف العلماء في الواجب في كفارة اليمين قال عامة الفقهاء واكثر المتكلمين الواجب واحد منها غير عين والمامور مخير في تعيين واحد منها ويتعين ذلك باختياره فعلا او قولا ثم اختلفوا في كيفيته فقال بعضهم انه واجب عند الله تعالى عينا وان كان مجهولا في حق العباد والله تعالى عالم بان من عليه يختار ما هو الواجب عنده وقال بعضهم انه للحال غير واجب عند الله تعالى وانما يصير واجبا عند اختيار العبد فعلا كان الوجوب عليه معلق بشرط الاختيار وقالت المعتزلة الكل واجب على طريق البدل على معنى انه يجب تحصيل الكل ولا يجوز تعطيل الكل واذا اتى بواحد من الجملة يجوز له ترك الباقي احتجوا بان الواجب لا يخلو اما ان يكون واحدا منها عينا وهو منتف اجماعا او واحدا غير عين وغير العين مجهول ممتنع الوقوع فلا يصح التكليف به او الكل على سبيل الجمع وهو خلاف ظاهر الكتاب والاجماع او الكل على سبيل البدل وهو المرام ولنا ظاهر الاية فان او لاحد الشيئين او الاشياء والقول بوجوب الكل او بوجوب المعين خلاف مقتضاه فتعين ما قلنا وما ذكروه منقوض بايجاب تحرير رقبة فان الواجب واحد من الرقاب لا بعينه ولا يقال ان جهالة الواجب لا تمنع من تحصيل مقصوده لامكان طريق الوصول اليه باختياره فعلا واحدا عينا الا ترى انه اذا ابتاع قفيزا من صبرة فالمبيع قفيز لا بعينه ويتعين باختيار المشتري فقد صار ما ليس معينا في نفسه معينا باختياره وكذا اذا اعتق عبدا من عبيده والحاصل ان الواجب احد الاشياء الثلاثة مع اباحة التكفير بكل نوع منها على الانفراد حتى لو فعل الكل جاز ولكن الواجب صار مؤديا باحد الانواع بخلاف كلمة او في اية قطع الطريق فانه لو فعل الكل في جناية معينة لا يجوز وكذا في كفارة الحلق ففدية من صيام او صدقة او نسك وفي جزاء الصيد فجزاء مثل ما قتل من النعم يحكم به ذوا عدل منكم هديا بالغ الكعبة او كفارة طعام مساكين او عدل ذلك صياما فالواجب احدها ويتعين باختياره فعلا او قولا وفي قوله تعالى ان يقتلوا او يصلبوا او تقطع ايديهم وارجلهم من خلاف او ينفوا من الارض للتخيير عند مالك رحمه الله والحسن وابراهيم النخعي فانهم اوجبوا التخيير في كل نوع من انواع قطع الطريق متمسكين بظاهر او فانه للتخيير في الاصل ولكنا نقول في اول الاية على ان المذكور جزاء المحاربة ان الله قال انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله اي يحاربون اولياء الله على حذف المضاف فان احدا لا يحارب الله ولان المسافر في الفيافي في امان الله تعالى وحفظه متوكلا عليه فالمتعرض له كانه يحارب الله والمحاربة معلومة بانواعها اخافة بتخويف او اخذ مال او قتل او قتل واخذ مال وهذه الانواع تتفاوت في صفة الجناية والمذكور اجزية متفاوتة في صفة التشديد والتغليظ فوقع الاستغناء بتلك المقدمة عن بيان تقسيم الاجزية على انواع الجناية نصا وقد عرفت ان جملة اذا قوبلت بجملة تنقسم البعض على البعض فلهذا كان انواع الجزاء مقابلة بانواع الجناية على حسب احوال الجناية وتفاوت الاجزية اذ يستحيل ان يعاقب باخف الانواع عند غلظ الجناية وباغلظها عند خفتها والاحوال اربعة والاجزية كذلك كيف وقد نزلت الاية في قوم هلال بن عويمر وهو ابو بردة الاسلمي وكان بينه وبين رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم عهد وقد مر به قوم يريدون رسول الله صلى الله عليه وسلم فقطعوا عليهم وقيل في العرنيين فاوحى الله ان من جمع بين القتل واخذ المال قتل وصلب ومن افرد القتل قتل ومن افرد اخذ المال قطعت يده ورجله ومن اخاف السبيل ومن افرد الاخافة نفي من الارض وقيل هذا حكم كل قاطع الطريق كافرا كان او مسلما ومعنى الاية ان يقتلوا من غير صلب ان افردوا القتل او يصلبوا مع القتل ان جمعوا بين القتل والاخذ فيصلب حيا ويطعن حتى يموت في ظاهر الرواية وعن الكرخي والطحاوي رحمهما الله يقتل ثم يصلب تفاديا عن المثلة او تقطع ايديهم وارجلهم من خلاف ان اخذوا المال او ينفوا من الارض اذا لم يزيدوا على الاخافة كذا في الكشاف وغيره ولم يوجد اختلاف الجناية في جزاء قتل الصيد وكفارة الحلق واليمين لان قتل الصيد واحد وكذا الحلق وكذا اليمين مع الحنث فبقيت كلمة او على وضعها موجبة للتخيير اما في قطع الطريق فاوجبت التفصيل والتقسيم في انواع الجزاء على حسب احوال الجناية ولهذا قال ابو حنيفة رحمه الله اذا اخذ المال وقتل فللامام الخيار ان شاء قطع يده ورجله ثم قتله او صلبه وان شاء قتله من غير قطع وان شاء صلبه لان الجناية متعددة صورة لكونها اخذا وقتلا متحدة معنى لان الكل قطع الطريق فيعمل بالامرين ان شاء وقيل او عندنا بمعنى بل كقوله تعالى

قوله معناه بل اشد قسوة صح

او اشد قسوة وقوله بدت مثل قرن الشمس في رونق الضحى وصورتها او انت في العين املح اي بل تصلبوا اذا اتفقت المحاربة بقتل النفس واخذ المال بل تقطع ايديهم اذا اخذوا المال فقط بل ينفوا من الارض اذا اخوفوا الطريق وقال اذا قال لعبده ودابته هذا حر او هذا انه باطل لانه اسم لاحدهما غير عين وذلك غير محل للعتق وهذا لان احدهما يقع على كل واحد منهما على سبيل البدل واحد المعينين ليس بمحل للعتق لان الدابة ليست بمحل للعتق لانها ليست بمحل للرق لانه عجز حكمي شرع جزاء على الكفر والدابة لا تتصف بالكفر فلا تتصف بالرق فلا تتصف بالعتق فلا يكون غير المعين منهما محلا للعتق فلا يكون محلا للايجاب ضرورة فلغوا كلامه كما لو قال احدهما حر وعنده هو كذلك لكن على احتمال التعيين حتى لزمه التعيين في مسئلة العبدين والعمل بالمحتمل اولى من الاهدار فجعل ما وضع لحقيقته مجازا عما يحتمله وان استحالت حقيقته وهما ينكران الاستعارة عند استحالة الحكم اي ابو حنيفة رحمه الله يقول نعم هذا الايجاب تناول احدهما غير عين ولكن على احتمال التعيين حتى لو كانا عبدين تناول احدهما على احتمال التعيين ببيانه او بعدم المزاحمة بموت احدهما وعند التعيين يتعين هذا المعين مرادا من الاصل لان يقع على صاحبه ثم ينتقل عنه اليه فعلم انه يتقرر العتق المبهم على المتعين فيجعل العبد المعين مرادا من الاصل في مسئلتنا مجازا او يصح الايجاب هنا باعتبار هذا المجاز حتى لا يبطل الكلام في نفسه صحيح ولا يجعل المجاز خلفا عن الحقيقة في التكلم وان استحالت حقيقته لان الكلام في نفسه صحيح وله مجاز متعين بطريقه وهو ذكر الكل وارادة البعض وتعيين الاكثر هو كما فعل في الاكبر سنا منه وهما جعلا المجاز خلفا عن الحقيقة في الحكم ولم ينعقد الايجاب المبهم هنا للحكم الاصلي فيبطل كما في الاكبر سنا منه ولهذا قلنا لو قال هذا حر او هذا وهذا فانه يعتق الثالث ويخير في الاولين لان صدر الكلام يتناول احدهما علا بكلمة او والواو توجب الشركة فما يعطف له الكلام والكلام سيق لاثبات حرية احدهما لاثبات رقية احدهما الا ان ذلك ثابت قبل كلامه بالعدم الاصلي فيصير عطفا على المعتق منهما كقوله احدكما حر وهذا وقال الفراء يخير ان شاء اوقع العتق على الاول وان شاء على الثاني والثالث فجعل كانه قال هذا حر او هذان قلنا العطف للاشتراك في الخبر لا لاثبات خبر به وخبر الاول لا يصلح خبر الحر

لان الخبر المذكور في كلامه حر وهو لا يصلح خبرا لهذان بل خبره حران وتستعار للعموم فتصير بمعنى واو العطف لا عينه وذلك اذا كانت في موضع النفي او في موضع الاباحة كقوله والله لا اكلم فلانا او فلانا حتى اذا كلم احدهما حنث ولو كلمهما لم يحنث الا مرة ولو حلف لا يكلم احدا الا فلانا او فلانا فله ان يكلمهما اعلم ان كلمة او تستعار للعموم بدلالة تقترن به فيصير شبيها بواو العطف من حيث انهما منفيان وليس بعين الواو من حيث ان كل واحد منهما منفي ولو كان كذلك لم يكن كل واحد منهما منفيا على الانفراد بل على الاجتماع كالواو فمن الدليل على ذلك اذا استعمل في النفي قال الله تعالى ولا تطع منهم آثما او كفورا معناه ولا كفورا فانهما اطاع يكون مرتكبا للنهي ولو قال وكفورا لا يكون مرتكبا للنهي بطاعة احدهما ما لم يطعهما وقيل الآثم عتبة والكفور الوليد لان عتبة كان ركابا للمآثم وكان الوليد غاليا للكفر ولو قال والله لا اكلم فلانا او فلانا يحنث اذا كلم احدهما بخلاف ما لو قال فلانا وفلانا فانه لا يحنث ما لم يكلمهما لان الواو للعطف على سبيل الشركة والجمع دون الافراد بخلاف او ولو كلمهما لم يحنث الا مرة ولا خيار له في ذلك اي في تعيين احدهما لان الكل صار منفيا ولو بقي او على حقيقته لوجب التخيير لانه يكون احدهما منفيا فيكون له ولاية تعيين احدهما كما لو كان في الاثبات بان قال هذا حر او هذا ولو قال لا اقرب فلانة او فلانة يصير موليا منهما حتى لو مضت المدة بانتا جميعا ولو بقي على حقيقته لبانت احداهما لانه يكون موليا عن احداهما وانما كان النفي دليلا على العموم لان او لما تناول احد المذكورين كان كالنكرة وهي في النفي يعم الا انها اوجبت عموم الافراد لان اصله ان يتناول احدهما ومن الدليل ايضا استعماله في موضع الاباحة فيصير عاما لان الاباحة دليل العموم لانها اطلاق ورفع القيد وعند ارتفاعه بسبب الاباحة بطريق العموم الا ترى انه لو اذن لعبده في نوع يصير ماذونا في الانواع لان الاذن رفع القيد قال الله تعالى ولا يبدين زينتهن الا لبعولتهن الآية والمراد به العموم لانه موضع الاباحة ويقال جالس الفقهاء او المحدثين اي احدهما او كليهما ان شئت وفرق ما بين التخيير والاباحة ان له الجمع بينهما في الاباحة وليس له ذلك في التخيير وانما نعرف الاباحة من التخيير بحال تدل على ذلك وعلى هذا قلنا اذا قال لا اكلم احدا الا فلانا او فلانا له ان

يكلمهما من غير حنث لانه موضع الاباحة لان الاستثناء من الحظر اباحة فصار عاما
بهذه الدلالة ولو قال لا اقربكن الا فلانة او فلانة لا يكون موليا منهما حتى لا يحنث
ان قربهما ولا تقع الفرقة بينه وبينهما بمضي المدة قبل القربان وقالوا فيمن قال
قد ابرأت فلانا من كل حق لي قبله الا دراهم او دنانير له ان يدعي لهما لانه استثنى
الحظر لانه بهذا الابراء حرم على نفسه الدعوى والخصومة فيكون الاستثناء منه استثناء
من الحظر معنى فيكون اباحة فيكون عاما وقال محمد رحمه الله يكلم قليلا او كثيرا على
الاباحة فيكون اي يكلم شيء منه قليلا كان او كثيرا او كذلك داخلا فيها او خارجا اي داخلا
كان او خارجا فيدخل الكل فيها لانه موضع الاباحة لان قبل البيع يحرم التصرف فيه
وبحريمه ويجوز الواو فيها وقال بعضهم لا يجوز باو بل ينبغي ان يكون بالواو لانه لو
ذكر او يكون الثابت احدهما اما القليل او الكثير واما الخارج او الداخل ولكنا
نقول هو موضع الاباحة فصار او بمعنى الواو وكذلك اذا دخل او على الفعل
فان دخل في الخبر افضى الى الشك نحو قولك فعلت كذا او كذا وان دخل في الابتداء
اوجب التخيير كقوله والله لا ادخلن هذه الدار اليوم او لادخلن هذه
الدار فان دخل بر في يمينه لان او ذكر في موضع الاثبات فيقتضي التخيير في شرط
البر وان لم يدخل واحدا منهما في اليوم حنث في اليوم حنث لفوات شرط البر
وهو دخول احدهما ولو قال والله لا ادخل هذه الدار او لا ادخل هذه الدار
فاي الدارين دخل حنث في يمينه لانه ذكره في موضع النفي فكان بمعنى الواو
ولو عطف بالواو واعاد حرف النفي لكان الجواب هكذا فكذا ههنا وقول فخر
الاسلام رحمه الله ان له الخيار في هذه المسئلة مشكل لو صرفناه الى المسئلة
لان الخيار ثابت في المسئلة الاولى بان يعين للبر دخول احديهما فعلا لا قولا على
ما قررناه وفي المسئلة الثانية لا لانه في موضع النفي وقد ذكر قبل هذا بعشرين
سطرا انه لا خيار له في ذلك وصرفه الى المسئلة الاولى يحسن على ما زعم البعض ينبو
عنه اللفظ وتستعار بمعنى حتى او الا ان اذا فسد العطف لاختلاف
الكلام ويحتمل ضرب الغاية كقوله تعالى ليس لك من الامر شيء او يتوب عليهم
اي حتى يتوب عليهم او الا ان يتوب قال الفراء ان او ههنا بمعنى حتى وقال
ابن عيسى بمعنى الا ان الا انه لا يحسن ان تعطف على شيء او على ليس لانه يصير عطف
الفعل على الاسم او المضارع على الماضي فسقطت حقيقته واستعير لما يحتمله
اي او

وهو الغاية لان او لما كان لاحد المذكورين كان احتمال كل واحد منهما متناهيا
بتعيين صاحبه فشابه الغاية من هذا الوجه فاستعير للغاية والكلام يحتمله
لان نفي الامر يحتمل الامتداد فيجعل او يتوب عليهم في معنى الغاية كقوله
لالزمنك او تقضيني حقي اي حتى تقضيني حقي او الا ان تقضيني حقي فمعنى
الآية على هذا ليس لك من امرهم شيء الا ان يتوب الله عليهم فتفرح بحالهم او
يعذبهم فتشتفي منهم ولقائل ان يقول العدول عن الحقيقة عند تعذر الحمل
عليها ولم يتعذر لانك تقدر ان تعطف قوله او يتوب عليهم على ما قبله اي
يكبتهم ويجعل قوله ليس لك من الامر شيء اعتراضا والمعنى ان الله مالك امرهم
فاما ان يهلكهم او يهزمهم او يتوب عليهم ان اسلموا او يعذبهم ان اصروا
على الكفر وليس لك من امرهم شيء انما انت عبد مبعوث لانذارهم او تنصب
او يتوب باضمار ان وتجعل او يتوب في حكم اسم معطوف باو على الامر اي ليس
لك من امرهم شيء او من التوبة عليهم او من تعذيبهم وعلى هذا قال محمد رحمه الله
في الجامع لو قال والله لا ادخل هذه الدار او ادخل هذه الدار الاخرى اي معناه
حتى ادخل هذه الدار لانه لا ازدواج بين النفي والاثبات فتركت الحقيقة
وحملت على الغاية مجازا لان الغاية صالحة لان اول الكلام حظر يحتمل
امتدادا فيليق به ذكر الغاية فان دخل الاولى اولا حنث وان دخل الاخرى
اولا بر في يمينه حتى اذا دخل الاولى بعد ذلك لا يحنث لان الدخول في الاخرى
غاية ليمينه فاذا دخلها انتهت اليمين فاما اذا لم يدخلها حتى دخل الاولى
حنث لوجود شرط الحنث في حال بقاء اليمين

وحتى للغاية كالى

اعلم ان حتى للغاية في اصل الوضع هو المعنى الخاص الذي وضعت له ولا يسقط
ذلك عنها الا مجازا كما اذا استعير للعطف المحض بان قال ان لم اتك حتى اتغدى
عندك فانه يبطل معنى الغاية ثم كما سيجيء ان شاء الله تعالى والغاية ما ينتهي
اليه الشيء او يمتد اليه ويقتصر عليه فاصلها كمال معنى الغاية فيها وخصوصها
لذلك كالى قال الله تعالى حتى مطلع الفجر وان افترقا باعتبار ان مجرور حتى
يجب ان يكون آخر جزء من الشيء او ما يلاقي آخر جزء منه نحو قولك اكلت السمكة حتى
رأسها ونمت البارحة حتى الصباح ولا تقول حتى نصفها او ثلثها كما تقول
الى نصفها او الى ثلثها لان ذلك ليس بشرط في مجرور الى الا يرى الى قوله تعالى وايديكم
الى المرافق فالمرافق ليست باخر جزء من الايدي ولا بملاقية للجزء الآخر وان
يدخل ما بعد حتى فيما قبلها فالرأس قد اكل والصباح قد نيم بخلاف الى فانه

فتلك الفرق بينهما في الاستعمال

لا يشترط في مجرورها ذلك فيجوز ان تقول اكلت السمكة الى راسها ويكون الراس غير ماكول وذهب بعضهم الى انه يجوز ان يقال اكلت السمكة حتى راسها على ان الاكل قد انقطع عند الراس وقول فخر الاسلام رحمه الله وتقول اكلت السمكة حتى راسها اى الى راسها فانه بقى اى بقى الراس غير ماكول محمول على قول هولاء او على انه استعمل حتى بمعنى الى حيث فسر حتى بالى والله اعلم ويستعمل للعطف مع قيام معنى الغاية كقولهم استنت الفصال حتى القرعى اعلم ان حتى يستعمل للعطف لمناسبة بين العطف والغاية وهو التعاقب فالمعطوف يعقب المعطوف عليه وكذا الغاية يعقب المغيا ولكن مع قيام معنى الغاية وهو التعاقب يقول جاني القوم حتى زيد ورايت القوم حتى زيدا اعز زيد اما افضلهم واما ارذلهم ليصلح غاية اى جاء القوم حتى افضلهم فانه جاء مع انه لا يتوقع مجيئه لكونه افضلهم او حتى ارذلهم فانه جاء ايضا مع انه لا يتوقع لكونه ارذلهم ولما كان فيه معنى الغاية كانت حقيقة قاصرة وهذا لان زيدا لما كان داخلا فى المجىء كان فيه معنى العطف اذ لو كانت لكمال معنى الغاية حقيقة لم يكن زيد داخلا فى المجىء لان حكم ما بعدها يخالف ما قبلها ومن حيث ان مجىء القوم ينتهى بمجيئه فيه معنى الغاية ونظير الارذل قولهم استنت الفصال حتى القرعى جمع قريع كالجرحى جمع جريح وهو الذى به قرع وهو داء والاستنان العدو من المرح ونظير الافضل مات الناس حتى الانبياء وعلى هذا اكلت السمكة حتى راسها بالنصب وهو للعطف اى راسها ايضا وقد تدخل على جملة مبتداة على مثال واو العطف اذا استعمل لعطف الجمل وهى غاية مع ذلك فان كان خبر المبتدا وهو ما دخل عليه حتى مذكورا فهو خبره كقولك ضربت القوم حتى زيد غضبان فهذه جملة مبتداة وهى غاية والا فيجب اثباته من جنس ما قبلها كقولك اكلت السمكة حتى راسها فالخبر هنا غير مذكور فيجب اثباته من جنس ما تقدم على احتمال ان يكون هو الاكل او غيره ولكنه اخبار بان راسها ماكول ايضا اى حتى راسها ماكول او ما كول غيره ومواضعها فى الافعال ان تجعل غاية بمعنى الى او غاية هى جملة مبتداة وعلامة الغاية ان يحتمل الصدر الامتداد وان يصلح الاخر دالة على الانتهاء اى على انتهاء الصدر فان لم يستقم فللمجازاة بمعنى لام كى وعدم الاستقامة اما بعدمهما بان لا يحتمل الصدر الامتداد ولا يصلح الاخر دليلا على الانتهاء او بعدم احدهما وانما يحمل على المجازاة اذا صلح الصدر سببا لما بعده وصلح الاخر جزاء له ولم يصلح غاية وهذا نظير قسم العطف من الاسماء فان حتى للغاية فى الاسماء فان تعذرت الغاية جعل مستعارا للعطف مع قيام معنى الغاية فكذا هنا اذا تعذر اعتبار معنى الغاية المحضة يصار الى معنى المجازاة مع قيام

معنى الغاية لان السبب ينتهى بجزائه كالمغيا ينتهى بالغاية والدليل على ما ذكرنا قوله تع حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون اى عن يد مواتية غير ممتنعة او حتى يعطوها عن يد الى يد نقدا غير نسيئة لا مبعوثا على يد ولكن عن يد المعطى الى يد الاخذ هذا اذا اريد المعطى اما اذا اريد يد الاخذ فمعناه حتى يعطوها عن انعام عليهم لان قبول الجزية منهم انعام عليهم حيث تركوا ارواحهم لهم بهم وهم صاغرون اى يوخذ منهم على الصغار والذل وهو ان ياتى بها بنفسه ماشيا ويسلمها قائما والمتسلم جالس وان يتلتل تلتلة ويوخذ بتلبيبه ويقال له اد الجزية يا ذمى ويزج فى قفاه وحتى تغتسلوا وحتى تستانسوا اى تستاذنوا فحتى فى هذه الاى للغاية لان الصدر يحتمل الامتداد اذ القتال مما يمتد يقال قاتلته شهرا وفى غيره صدر الكلام نفى فيكون ممتدا والاخر يصلح دليلا على الانتهاء فان اعطاء الجزية اخر ما ينتهى به القتال فان المبيح للقتل كفر المحارب لا نفس الكفر حتى لا يقتل النساء والرهبان وقبول الجزية اية ترك الحراب فكان دليلا على انتهاء القتال وكذا الاغتسال والاستيذان ينهيان المنع عن الاخول فى مكان الصلوة وفى بيوت الغير لان المنع فى الاول للنجاسة والاغتسال يزيلها وفى الثانى لحق الغير فيسقط باذنه وفى قوله تع وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة للمجازاة بمعنى لام كى اى كيلا تكون فتنة فالصدر وهو القتال ان كان يقبل الامتداد ولكن الاخر لا يصلح دليلا على الانتهاء لان الفتنة هى الشرك فعدم الفتنة يكون مطلوبا فلا يكون منهيا للقتال بل يكون داعيا اليه فحمل على المجازاة بمعنى لام كى لان الصدر وهو القتال يصلح سببا لئلا تكون فتنة ويكون الدين لله والاخر يصلح جزاء وهو قوله تع حتى لا تكون فتنة ويكون الدين لله وقوله تع وزلزلوا حتى يقول الرسول بالنصب يحتمل ان يكون بمعنى الغاية يعنى حركوا بانواع البلايا والشدائد الى ان يقول الرسول بالنصب اى الى الغاية التى يقول الرسول والذين امنوا معه متى نصر الله اى بلغ بهم الضجر ولم يبق لهم صبر حتى قالوا ذلك فعلى هذا لا يكون فعلهم وهو التزلزل سببا لمقالة الرسول وينتهى فعلهم عند مقالة الرسول على ما هو موضوع الغايات لانها اعلام لانتهاء المغيا من غير اثر للغاية فى المغيا اذ هى حد ينتهى اليه المحدود والمغيا ولا يضاف اليه وجودا او وجوبا ويحتمل ان يكون بمعنى لام كى اى وزلزلوا لكى يقول الرسول فعلى هذا يكون فعلهم سببا لمقالة الرسول ومقالة الرسول يصلح جزاء لفعلهم وهذا لا يوجب انتهاء فعلهم بمقالة الرسول وقرى حتى يقول بالرفع على انه بمعنى الحال كقولك شربت الابل حتى يجىء البعير يجر بطنه الا انها حال ماضية محكية كذا فى الكشاف وذكر فى عين المعانى حتى يقول بالرفع نافع وحتى حرف ابتداء حال

وحتى للخيار ما يقدر بما يسان. واعلم ان حتى الابتدائية يجوز ان يكون الجملة
بعدها اسمية وفعلية نحو خرجت النساء حتى هند خارجة وخرجت
هند فعلى هذا لا يكون فعله سببا له ويكون متناهيا به فان تعذر هذا جعل
مستعارا للعطف المحض وبطل معنى الغاية اي ان تعذر ان تجعل بمعنى لام كي
جعل مستعارا للعطف المحض وليس لهذه الاستعارة ذكر في كتاب الله تعالى
وعلى هذا مسائل الزيادات كان لم اضربك حتى تصيح ان لم آتك حتى تغديني
ان لم آتك حتى اتغدى عندك اعلم ان محمدا رحمه الله قال في الزيادات في رجل
قال لرجل عبده حر ان لم اضربك حتى تصيح او حتى تشتكي يدي او حتى تشفع
فلان او حتى تدخل الليل ثم ترك ضربه قبل هذه الاشياء انه يحنث لان الضرب
بطريق التكرار لما احتمل الامتداد بترادف امثاله وتوالي آحاده في حكم التربع
كونه عرضا غير قابل للبقاء والدوام فالكف عنه لان يحتمل الامتداد في حكم
الحنث اولى لان حتى يصلح للانتهاء اذ الصياح او الاشتكاء او الشفاعة
او دخول ظلام الليل دليل الاقلاع عن الضرب فتجعل غاية حقيقة فاذا
اقلع عن الضرب قبل الغاية حنث لان شرط الحنث الكف عنه قبل الغاية الا
في موضع يغلب على الحقيقة عرف فحينئذ تترك الحقيقة ويعتبر العرف كما لو قال
ان لم اضربك حتى اقتلك او حتى تموت فهذا على الضرب الشديد باعتبار
العرف ولو قال حتى تغشى عليك او تبكي فهذا على حقيقة الغاية لان الضرب
الى هذه الغاية معتاد فوجب العمل بحقيقة الغاية ولو قال عبده حر ان لم آتك
حتى تغديني فاتاه فلم يغده لم يحنث لان قوله حتى تغديني لا يصلح دليلا على
الانتهاء بل هو داع الى زيادة الاتيان فلا يمكن الحمل على حقيقة الغاية والاتيان
يصلح سببا والغداء يصلح جزاء فحمل عليه فيكون المعنى لكي تغديني فصار
شرط بره الاتيان على وجه يصلح سببا للجزاء بالغداء ولو قال عبده حر
ان لم آتك حتى اتغدى عندك كان هذا للعطف المحض لان هذا الفعل احسان
فلا يصلح ان يكون غاية للاتيان بل هو داع الى زيادة الاتيان ولا يصلح ان
يكون اتيانه سببا لفعله وفعله جزاء لاتيانه بنفسه لان المكافاة تكون غير
المكافاة فلا يصلح للمجازاة ايضا فحمل على العطف المحض لتصحيح الكلام
فكانه قال ان لم آتك فاتغد عندك فكان شرط البر وجود الامرين فاذا
لم يوجد احنث حتى اذا اتاه فلم يتغد اصلا حنث ولو تغدى من بعد
غير متراخ بر وهذه استعارة بديعة لا ذكر لها في كلام العرب وانما
اخترعها اصحابنا رحمهم الله على قياس استعارات العرب وقد بينا ان
في الاستعارة لا يعتبر السماع وانما تعتبر المناسبة وقد وجدت المناسبة
بين الغاية والعطف باعتبار التعاقب وقد استعملت للعطف مع قيام
معنى الغاية آنفا فصح ان تستعار للعطف المحض عند تعذر الحقيقة وهذا
نظير استعارات اصحابنا رحمة الله عليهم في غير هذا الباب كاستعارة البيع
والهبة للنكاح والعتاق للطلاق وغير ذلك وعلى هذا

ينبغي ان يجوز جاءني زيد حتى عمرو وان لم يسمع من العرب فان قيل كيف يجوز هذا
ولم تعرفه العرب قلنا قول محمد رحمه الله في اللغة حجة وقد احتج ابو عبيدة
وغيره بقوله واذا استعير للعطف المحض يكون بمعنى الفاء دون الواو لان كل واحد
منهما للعطف ولكن الفاء للتعقيب فكان انسب نسبة وبين الغاية اشد
ومنها حروف الجر فالباء للالصاق بدلالة استعمال العرب ولكون المجاز معنى
يحتمه ويكون له حقيقة تقول به داء اي التصق الداء به ومررت به على الاتساع
اي التصق مروري بموضع يقرب منه ويصحب الاثمان حتى لو قال اشتريت منك
هذا العبد بكر من حنطة جيدة يكون الكر ثمنا فيصح الاستبدال به قبل القبض
ولو كان مبيعا لما جاز الاستبدال به قبل القبض عينا كان او دينا كذا في ط
بخلاف ما اضاف العقد الى الكر فقال اشتريت منك كر حنطة جيدة بهذا العبد
لان الحنطة تكون مسلما فيه حتى لا يجوز الا مؤجلا ولا يصح الاستبدال به قبل
القبض لان الباء للالصاق فاذا قرنه بالكر فقد الصق الكر بالعبد الذي
هو اصل في البيع اذ المبيع اصل في البيع حتى يشترط وجوده لصحة البيع
والصاق الاتباع يكون بالاصول والثمن تبع في البيع حتى لا يشترط وجوده
لصحته ولو باع وسكت عن ذكر الثمن ينعقد العقد ويثبت الملك بالقبض بخلاف
ما اذا لم تقرن الباء بالكر فانه يكون هو الاصل لانه اضاف البيع اليه فيكون مبيعا
والمبيع الدين لا يكون الا سلما فيشترط تاجيله ولو قال ان اخبرتني بقدوم فلان
فعبدي حر يقع على الحق اي على الخبر الصدق حتى لو اخبره به ولم يقدم لم يعتق
بخلاف قوله ان اخبرتني ان فلانا قدم والفرق ان الاخبار في الحقيقة عبارة عن
الاعلام ومنه الخبير في اسماء الله تعالى وفي العرف صار عبارة عن كلام يصلح دليلا
على المعرفة فصار متناولا للصدق والكذب فاذا قال ان اخبرتني ان فلانا
قدم وقع على مطلق الخبر صدقا او كذبا لان ان مع الفعل مصدر فصار المخبر به
القدوم وهو المفعول الثاني التكلم بقدومه وذلك دليل على القدوم لا موجب
للقدوم لا محالة فصار التكلم بالقدوم شرطا للحنث وقد وجد واذا قال ان اخبرتني
بقدوم فلان والقدوم هنا لا يصلح مفعول الخبر ولكن مفعوله محذوف بدلالة حرف
الالصاق فكانه ان اخبرتني خبرا ملصقا بقدوم فلان فيقع القدوم ههنا واقعا
على حقيقته وهو الفعل فما لم توجد حقيقته لم يحنث والتكلم بالقدوم ليس بحقيقة
القدوم فلا يحنث به ولو قال ان خرجت من الدار الا باذني يشترط تكرار الاذن
لان الباء للالصاق فاقتضى ملصقا به لغة وهو الخروج فصار المستثنى خروجا
ملصقا بالاذن والمستثنى منه نكرة في موضع النفي وهو الخروج الثابت بقوله ان خرجت
لان الفعل يدل على المصدر لغة فصار عاما فكل خروج كان بهذا الوصف صار مستثنى
وبقي ساير انواع الخروج داخلا في الحظر فاذا خرجت بغير اذن كقوله ان خرجت من الدار
الا بملحفة فانه يحنث اذا خرجت بغير ملحفة بخلاف قوله الا ان آذن لك فانه يقع
على الاذن مرة واحدة لانه تعذر العمل هنا على الاستثناء لعدم المجانسة لان
الاذن غير مجانس للخروج فجعل مجازا عن الغاية لما بينهما من المناسبة لان ما بعد الغاية

وما بعد الاستثناء يخالف ما قبلها وما قبلها ينتهي بما بعدها قال الله تعالى الا
ان تقطع قلوبهم قال ابن عيسى الا هنا بمعنى حتى فان قلت
ان مع الفعل في تقدير المصدر قال الله تعالى وان تصبروا خيرا لكم اي الصبر
خير لكم ولا اتصال للمصدر هنا وهو الاذن بما تقدم الا بصلة فوجب تقدير
الصلة وهو الباء فصار هذا مال الفراء الاوى كقوله الا باذني فكان فيه تحقيق
الاستثناء فلا يحتاج الى الحمل على الغاية التي هي مجاز والى هذا مال الفراء الاترى
في قوله تعالى لا تدخلوا بيوت النبي الا ان يؤذن لكم فان تكرار الاذن كان شرطا
قلت انما يصح الاستثناء ثمة لان حرف الالصاق يقتضي ملصقا به وحذفه
شايع لقيام الدليل عليه وهو الباء فكانه قال الا خروجا ملصقا باذني فاما
هنا فلم يصح حذف الخروج من غير دليل فتعذرت حقيقة الاستثناء فتعين مجازه
وفي قوله انت طالق بمشية الله تعالى بمعنى الشرط اي لو قال انت طالق بمشية الله
او بارادته او بمحبته او برضاه لم تطلق اصلا لانه تعليق بما لا يوقف عليه كقوله ان
شاء الله وهذا لان الباء للالصاق وفي التعليق الصاق الجزاء بوجود الشرط فحمل
عليه وقال الشافعي رحمه الله الباء في قوله تعالى وامسحوا برؤسكم للتبعيض وال صاحب
المحصول فيه الباء اذا دخل على فعل متعد بنفسه كقوله تعالى وامسحوا برؤسكم تكون
للتبعيض خلافا للحنفية لانا نعلم بالضرورة الفرق بين قوله امسحت المنديل ومسحت
بالمنديل في افادة الاول الشمول والثاني التبعيض فيلزمه مسح بعض الراس وهو ادنى
ما يتناوله الاسم وقال مالك رحمه الله انها صلة لان المسح فعل متعد فالتاكيد بالباء لقوله تعالى
تنبت بالدهن فصار تقديره وامسحوا رؤسكم فيلزمه مسح كل الراس وليس كذلك اما
التبعيض فلا يعرفه اهل اللغة كذا قاله ابن جني والموضوع للتبعيض حرف من فلو كان
الباء للتبعيض لتكرر الدلالة وهو ليس باصل في الكلام ولانه لو كان للتبعيض مع انه
للالصاق يكون مشتركا والاصل عدم الاشتراك واما الصلة فلان فيه الغاء الحقيقة
والحمل على فائدة غير مقصودة وهي التوكيد بلا ضرورة بل هي للالصاق هنا كما في
قوله كتبت بالقلم لكنها اذا دخلت في آلة المسح كان الفعل متعديا الى محله يتناول
كله كقولك مسحت الحايط بيدي لانه اضيف الى جملته واذا دخلت في محل المسح
بقي الفعل متعديا الى الآلة وتقديره وامسحوا ايديكم برؤسكم اي الصقوها برؤسكم
فلا يقتضي استيعاب الراس لانه غير مضاف اليه والاستيعاب من ضرورة الاضافة
اليه وانما يقتضي الصاق الآلة بالمحل وذلك لا يستوعب الكل عادة فصار المراد
به اكثر اليد والاصل في اليد الاصابع لما عرف والثلاث اكثرها فصار التبعيض
مرادا بهذا الطريق لا بحرف الباء كما زعم الشافعي رحمه الله فان قلت قد قال
الله تعالى في آية التيمم فامسحوا بوجوهكم وايديكم وقد شرط الاستيعاب في التيمم
قلت على رواية الحسن عن ابي حنيفة رحمه الله لا نشترط فيه الاستيعاب لهذا

المعنى واما على ظاهر الرواية فانا عرفنا الاستيعاب ثمة بالسنة المشهورة وهو قوله
عليه السلام لعمار رضي الله عنه يكفيك ضربتان ضربة للوجه وضربة للذراعين فجعلت الباء
صلة هنا بهذه الدلالة فصار كقول الشاعر نضرب بالسيف ونرجو بالفرج اي نرجو
الفرج او نقول ذلك الكتاب وهو ان الله تعالى شرع التيمم خلفا عن الوضوء بطريق التنصيف
وكل تنصيف يدل على ابقاء الباقي على ما كان والاستيعاب في الاصل فرض فكذا فيما قام
مقامه وعلى للالزام لان حقيقة الكلمة من علو الشيء تقول زيد على السطح
ثم صار موضوعا للالزام لان اللزوم والوجوب من قضية الاعتلاء لما يعلو
الشيء يلازمه فقوله علي الف يكون دينا لان حقيقة اللزوم في الدين
لان الدين يجب عليه ويلزمه الا ان يصل به الوديعة فتقول له
علي الف وديعة لانه يحتمل الوديعة لان الحفظ يجب عليه في
الوديعة فان دخلت في المعاوضات المحضة كانت بمعنى الباء اي
اذا استعملت في البيع بان قال بعت منك هذا الشيء على الف درهم
والاجارة بان قال آجرتك هذه الدار شهرا على الف درهم والنكاح
بان قال تزوجتك على الف درهم كانت بمعنى الباء مجازا لما بين العوض
والمعوض من اللزوم والاتصال في الوجود فناسب الالصاق
فاستعير له والنكاح وان لم يكن من المعاوضات المحضة لكنه يلحق بها
من حيث انه لا يحتمل التعليق بالشرط كالبيع والاجارة وكذا اذا استعملت
في الطلاق عندهما لانه معاوضة ايضا اذ الطلاق يصلح ان يكون
معوضا والمال عوضه فصار مجازا عن الباء كما في المعاوضات المحضة وعند
ابي حنيفة رحمه الله للشرط حتى لو قالت المراة لزوجها طلقني ثلاثا على الف درهم
فطلقها واحدة لم يجب عليها شيء من الالف ويكون الواقع رجعيا عند
ابي حنيفة رحمه الله وعندهما يجب ثلث الالف ويكون الواقع باينا
كما لو قالت بالف درهم له ان على للشرط حقيقة واستعمل للزوم على ما
قلنا وليس ما بين الواقع وهو الطلاق وبين ما التزمها وهو المال مقابلة
بل بينهما معاقبة وهذا لان المقابل يثبت مع ما يقابله معا بلا ترتيب
فيثبت العوض مع المعوض بلا ترتيب تحقيقا للمقابلة وبين الشروط
والمشروط معاقبة لا مقابلة معا بلا ترتيب فيثبت الشرط اولا ثم المشروط
وفي وجوب المال عليها بازاء الطلاق معاقبة وذلك معنى الشرط والجزاء لا مقابلة
ومعاوضة لان اجزاء العوضين ليس بمال وانما صح لزوم المال في مقابلة غير المال
بالتسمية نصا فيحمل على الشرط حقيقة لان المشروط يلازم الشرط
ويعقبه كالمتعلق يلازم المتعلق عليه وفيه التعاقب لان الصاعد على الشيء
يكون فوق ذلك الشيء كما ان المتعاقبين يكون احدهما اثر الآخر وقد اشتمل
العمل بحقيقة هذه الكلمة وهو الشرط في الطلاق لان الطلاق وان دخل

العوض يصح تعليقه بالشرط ولهذا كان من جانب الزوج يمينا حتى لا يملك
الزوج الرجوع عنه قبل قبولها واذا ثبت ان على للشرط ههنا لا يجب عليها
شيء من المال لانها شرطت للزوم الالف ايقاع الثلاث والمعلق بالشرط
لا يثبت الا عند وجود كمال الشرط لان الشرط يقابل المشروط
جملة ولا يتوزع اجزاء المشروط على اجزاء الشرط لان الشرط عبارة
عن العلامة وقد جعل الكل علامة لنزول الجزاء فما لم يوجد الكل لا يثبت
شيء من الجزاء ولانه لو توزع اجزاء المشروط على اجزاء الشرط يكون
فيه تقدم المشروط على الشرط وفي المعاوضات المحضة يتحقق معنى
الشرط لان الاثبات لا يقبل التعليق بالشرط لما فيه من تعليق المال
بالخطر فيحمل على المجاز وهو معنى الباء لوجود معنى اللزوم هكذا في تعليق
المال بالطلاق لان الطلاق مما يصح فيه التعليق وما يثبت في ضمن الشيء
لا يعطى له حكم نفسه وانما يعطى له حكم المتضمن والدليل على ان على للشرط
قوله تعالى على ان لا يشركن بالله اي بشرط ان لا يشركن وقال حقيق على ان لا
اقول اي بهذا الشرط ارسلني وقد تم الكلام على قوله حقيق اي حقيق بالرسالة
ثم قال واعلم ان الشرط ايقاع الثلث والمشروط وجوب الالف فكانها
قالت ان طلقتني ثلثا فعلي الف درهم واليه اشار الشيخان شمس الائمة
السرخسي وفخر الاسلام البزدوي رحمهما الله في كتابيهما فان قلت كلمة على
دخلت على الالف وهي للشرط فكان الطلاق مشروطا ووجوب المال
شرطا قلت لما كان الكلام متحدا جعل دخولها على الالف كدخولها على
الطلاق كيف وقد صرح فخر الاسلام رحمه الله في تصنيف له في اصول
الفقه بان المال يجب عقيب الطلاق وهذا تصريح منه بان المال مشروط

ومن للتبعيض فاذا قال من شئت من عبيدي عتقه فاعتقه
له ان يعتقهم الا واحدا منهم عند ابي حنيفة رحمه الله عملا بكلمة العموم
والتبعيض وقالا له ان يعتقهم جميعا لان من للبيان وقال المحققون
من اهل النحو من في الاصل لابتداء الغاية نحو سرت من البصرة
وكونها مبعضة في اخذت من الدراهم ومبينة في فاجتنبوا الرجس
من الاوثان ومزيدة في ما جاءني من احد راجع الى هذا والى الانتهاء
الغاية وهي نقيضه من تقول سرت من البصرة الى بغداد فبغداد
منتهى سيرك كما ان البصرة مبدأ السير ولذلك استعملت في آجال
الديون قال الله تعالى الى اجل مسمى ولو قال لامرأته انت طالق
الى شهر فان نوى التنجيز تطلق في الحال ويلغو آخر الكلام وان

وجوده صح — والمال وقع في ضمن ما يصح فيه التعليق صح — على الله الا الحق صح — كلمة صح — استعيرت صح — كلامه

وان نوى التأخير يتأخر الوقوع الى مضي الشهر وان لم يكن له نية يقع في الحال
عند زفر رحمه الله لان الى للتأجيل والتأجيل لا يمنع ثبوت اصله كتأجيل
الدين لا يمنع ثبوت اصله وعندنا لا يقع في الحال لان الى لتأخير
ما يدخل عليه وههنا دخل على اصل الطلاق فاوجب تأخيره واصل
الطلاق يحتمل التأخير بالتعليق بمضي شهر فاما اصل الدين فلا يحتمل
التأخير بالتعليق فجعلنا كلمة الى ثم على تأخير المطالبة فان كانت قائمة
بنفسها كقوله من هذا الحائط الى هذا الحائط لا تدخل الغايتان وان
لم تكن فان كان اصل الكلام متناولا للغاية كان ذكرها لاخراج ما وراءها
فيدخل كما في المرافق فان لم يتناولها او كان فيه شك فذكرها لمد الحكم
اليها فلا يدخل كالليل في الصوم اعلم ان من الغايات ما لا يدخل كقوله
تعالى ثم اتموا الصيام الى
الليل وقوله فنظرة الى ميسرة ومنها ما تدخل كقوله تعالى وايديكم الى
المرافق وقوله الى المسجد الاقصى وقول القائل حفظت القرآن من اوله
الى آخره والاصل ان الغاية اذا كانت قائمة بنفسها لم تدخل لان الحد
لا يدخل في المحدود ولهذا لو قال لفلان من هذا الحائط الى هذا الحائط
لا يدخل الحائطان في الاقرار وما لا تكون قائما بنفسه فان كان اصل
الكلام يتناول الغاية كان ذكر الغاية لاخراج ما وراءها فيبقى
موضع الغاية داخلة كالمرافق لان اليد عند الاطلاق يتناول
الجارحة الى الابط فكان ذكر الغاية لاخراج ما وراءها وان كان
اصل الكلام لا يتناول موضع الغاية او فيه شك فذكر الغاية لمد
الحكم الى موضع الغاية فلا تدخل الغاية كالليل في الصوم اذ مطلق الصوم
ينصرف الى الامساك ساعة لغة بدليل مسألة الحلف فكان ذكر الغاية
لمد الحكم الى موضع الغاية ولهذا قال ابو حنيفة رحمه الله في الغاية
في الخيار انها تدخل في الخيار لان مطلقه يقتضي التأبيد وكذلك في
الآجال في الايمان في رواية الحسن عن ابي حنيفة رحمه الله تدخل
حتى لو قال لا اكلم فلانا الى شهر رمضان او قال بعت منك
هذا العبد بالخيار الى شهر رمضان فانه يدخل لان صدر الكلام
يتناوله وما فوقه فان مطلق قوله لا اكلم فلانا يتناول العمر فكان ذكر
الغاية لاخراج ما وراءها وفي ظاهر الرواية لا يدخل لان في تأخير
المطالبة في موضع الغاية وفي حرمة الكلام ووجوب الكفارة بالكلام
في موضع الغاية شكا فلا يدخل بالشك وفي قوله لفلان علي من درهم
الى عشرة وقوله لامرأته انت طالق من واحدة الى ثلث لم يدخل الغاية
الثانية عند ابي حنيفة رحمه الله لان مطلق الكلام لا يتناولها وفي ثبوتها شك

الشيء صح — اي ذكر — اي نظرة صح — اي الغاية التي لا تقوم بنفسها — اي طلقة الثالثة

وانما تدخل الغاية الاولى للضرورة لان الثانية داخله ولا تكون ثانية
قبل وجود الاولى ووجودها بوجودهما وقالا تدخل الغايتان لان
الغاية لا يقوم بنفسها فلا يكون غاية ما لم يكن موجودة ووجود العاشر
بوجوده ووجود الثالث بوقوعه فلذلك دخل العاشر والثالث

وفي للظرف تحقيقا كزيد في الدار او تقديرا كقوله تعالى في
الحاجة وقوله تعالى ولاصلبنكم في جذوع النخل لتمكن المصلوب على
الجذع تمكن الشيء في المكان وعلى ذلك مسائل اصحابنا رحمهم الله
فانهم قالوا اذا قال رجل غصبت ثوبا في منديل او تمرا في قوصرة لزماه
لانه اقر بغصب مظروف في ظرف وغصب الشيء وهو مظروف لا يتحقق
بدون الظرف فلزماه وكذا الطعام في السفينة والبر في الجوالق لكنهم
اختلفوا في حذفه واثباته في ظروف الزمان فقالا هما سواء وفرق ابو حنيفة
رحمه الله بينهما فيما اذا نوى آخر النهار حتى لو قال انت طالق في غد
ونوى آخر النهار لم يصدق قضاء عندهما لانه وصفها بالطلاق في
الغد والغد اسم لكله وانما تتصف بالطلاق في الغد كله اذا وقع
الطلاق في اوله الا يرى انه اذا لم يكن له نية تقع في اول النهار فاذا نوى
آخر النهار فقد نوى تخصيص بعضه فلا يصدق قضاء كما لو قال انت طالق
غدا ونوى آخر النهار وعند ابي حنيفة رحمه الله يصدق قضاء لان بحرف
الظرف اذا سقط اتصل الطلاق بالغد بلا واسطة فيقع في اوله
لتتصف بالطلاق في جميع الغد فلا يصدق في التاخير واذا لم يسقط
حرف الظرف صار الطلاق مضافا الى جزء الاول باعتبار السبق
وعدم المزاحم ولو نوى آخر النهار من الغد مبهم فيكون نيته بيانا لما ابهمه
فيصدقه القاضي واذا لم ينو شيئا تعين الجزء الاول باعتبار السبق مع عدم
وعدم المزاحم واذا نوى آخر النهار كان تعيين الجزء المنوي
وهو قصدي اولى بالاعتبار من الجزء الاول وهو ضروري وذلك مثل
قوله ان صمت الدهر انه يقع على صوم الابد وان قال ان صمت في الدهر
يقع على صوم ساعة واذا اضيف الى مكان فقيل انت طالق في الدار او في مكة
يقع الطلاق عليها حيثما تكون في الحال لان المكان لا يصلح ظرفا
للطلاق فالطلاق متى وقع في مكان فهو واقع في الاماكن كلها وهي
اذا تصفت بالطلاق في مكان تتصف به في الاماكن كلها والحاصل
ان المكان الداخل عليه حرف في في قولك انت طالق في مكة موجود
في الحال والتعليق به تنجيز بخلاف الغد في قولك انت طالق في غد
فانه ليس بموجود في الحال فالتعليق به يكون تعليقا معنى فيتمحض عمل
التعليق

فتمحض عمل التعليق حقيقة في قولك ان دخلت الدار فانت طالق وهذا
لان الطلاق انما يتوقف وقوعه على شيء اذا كان معلقا بذلك الشيء حقيقة
او معنى اما الاول فنحو قوله انت طالق ان كلمت فلانا او اذا جاء
غد فان وقوع الطلاق يتوقف على الكلام ومجيء الغد لتعلقه بهما بحرف
التعليق واما الثاني فنحو قوله انت طالق غدا فالطلاق يتوقف على
مجيء الغد وان لم يكن معلقا بحرف التعليق لانه قرن الطلاق بالغد فيقتضي
وجودهما معا والغد معدوم للحال فلا يقع الطلاق في الحال بل يتوقف وجود
الطلاق على مجيء الغد ويصير كانه قال اذا جاء غد واما اذا عدم التعليق
حقيقة ومعنى كان ارسالا للطلاق والطلاق المرسل لا يتوقف
على شيء ثم في قوله انت طالق في مكة ما علق الطلاق بالشيء لانه لم يذكر حرف
التعليق ولا قرن بالطلاق ايضا معدوما لان مكة موجودة فعدم
التعليق حقيقة ومعنى فكان ارسالا للطلاق الا ان يضمر الفعل فيصير
في معنى الشرط اي الا ان يراد به اضمار الفعل فكانه قال انت طالق في
دخولك الدار فيصير بمعنى الشرط وتعلق الوقوع بوجود الشرط كما
هو حكم الشرط فيصدق فيما بينه وبين الله تعالى لان اللفظ يحتمله ولكنه
خلاف الظاهر فلا يصدق قضاء وقد يستعار حرف في للمقارنة اذا
نسب الى الفعل فقيل انت طالق في دخولك الدار لان الفعل لا يصلح
ظرفا ولكن بين الظرف والشرط مناسبة من حيث المقارنة فحمل في هاهنا على مع
مع ان حروف الصلات تقام بعضها مقام بعض بدليل ولو قال مع دخولك
الدار تعلق الطلاق بدخول الدار ووقع بعده لان قران الطلاق بالشيء
يقتضي وجود ذلك الشيء فلهذا تاخر وقوع الطلاق عن دخول الدار فصار
بمعنى الشرط وعلى هذا قال في الزيادات لو قال انت طالق في مشيئة الله تعالى
او في ارادته لم تطلق كانه قال ان شاء الله تعالى لان في بمعنى الشرط فكان تعليقا
بما لا نوقف عليه فلا يقع كما لو علق بمشيئة غائب لا نوقف عليه وكذا
اخوات المشيئة الا في علم الله تعالى فانها تطلق لانه يستعمل في المعلوم
يقال هذا علم ابو حنيفة رحمه الله اي معلومه فلا يصلح شرطا لانه تعليق
بما هو موجود والشرط ما يكون معدوما على خطر الوجود فان قيل
لو قال في قدرة الله تعالى لم تطلق والقدرة تستعمل بمعنى المقدور فان
من يستعظم شيئا يقول هذا قدرة الله قلنا المراد به اثر قدرته
تعالى الا انه اقام المضاف اليه مقام المضاف ومثله لا يتحقق في العلم
ولو قال لفلان علي عشرة دراهم في عشرة تلزمه عشرة لان العدد لا يصلح ظرفا
فيلغو الا ان ينوي به معنى مع

او واو العطف فيتصدق لان في الطرف معنى المقارنة فيلزمه عشرون ولكن بدون هذه النية لا يلزمه عشرون لان المال لا يحتمل بالتكثر والاعتبار في الايمان البراءة وكذا لو قال انت طالق واحدة في واحدة تقع واحدة فان قال نويت مع وقعتا سواء كانت موطوءة او غير موطوءة وان قال عنيت الواو يطلق ثنتين ان كانت موطوءة والا واحدة كقوله واحدة وواحدة وعند صاحب المحصول وقيل انها للسببية كما في قوله عليه السلام في النفس المؤمنة مائة من الابل وهو ضعيف لانه لم ينقل به احد من اهل اللغة وهذا منه عجب لانه ذكر قبل هذا جوابا عن كلام ابن جني ان كون الباء للتبعيض لا يعرفه اهل اللغة ان الشهادة على النفي غير مقبولة قلنا انه يخطئ ابن جني بالدليل الذي ذكرناه فقد وقع فيما ابى **ومن ذلك حروف القسم** وهي الباء والواو والتاء وما وضع للقسم وهو ايم الله وما يؤدي معنى القسم وهو لعمر الله **اما الباء** فهي التي للالصاق وهي اصل حروف القسم لانها توصيل الفعل الى اسم الله المحلوف به وتلصقه به وهي تدل على فعل محذوف فيقول ولذلك يجوز استعمالها في سائر الاسماء والصفات بان يقول بالرحمن بالرحيم وبعزة الله وتجوده وجلاله وكبريائه وفي الحلف بغير الله مظهرا او مضمرا بان يقول بابي او بابيك لا فعلن او به لا فعلن فلم تكن للباء اختصاص من يقسم بخلاف الواو والتاء وذكر في بعض نسخ فخر الاسلام بالقسم وتقديره واما الباء فهي للالصاق فلا تكون لها اختصاص بالقسم **واما الواو** فانها استعيرت عن الباء للقسم لما بينهما من المناسبة صورة باتحاد مخرجيهما وهو بين الشفتين ومعنى من حيث ان الواو للجمع والباء للالصاق وفي الالصاق الجمع فالباء لاصالتها تستبد عن غيرها بظهور الفعل معها ولذا جاز حلفت بالله ولم يجز احلف والله لانه انما استعير عن الباء توسعة لصلات القسم لا لمعنى الالصاق فلو صح الاظهار لصار مستعارا لمعنى الالصاق فكان مستعارا عاما ولا حاجة الى ذلك وانما الغرض خصوص الاستعارة لباب القسم لانه الداعي الى التوسعة لكثرة دور القسم على السنتهم الا يرى انه اذا قال بعت منك هذا العبد بالف درهم لا يصح البيع ولو كان مستعارا لمعنى الالصاق في الباء لا للفعل ~~ثم الفعل ان حرف الالصاق يستدعيه~~ والالصاق لصح ولانه يستدعي شيئين احدهما احلف والاخر والله وهذا المعنى لا يوجد في الباء لان الفعل ثم لاجل ان حرف الالصاق يستدعيه وبالدخول على المضمر فيقول به لا عبدنه وبك لاذوبن بيتك ولا يجوز دخول الباء الواو على المضمر

على المضمر فلا يقال وك لافعلن ولا وه لافرجن لينحط رتبة الخلف عن رتبة الاصل **واما التاء** فانها استعيرت عن الواو توسعة لصلات القسم لا لمعنى القسم لما بينهما من المناسبة لانهما من حروف الزوائد ويقوم التاء مقام الواو في التراث والتخمة وغيرهما ولما كان فرعا لما هو فرع انحطت رتبته عن الباء والواو فقيل لا تدخل الا على اسم الله وحده لانه المقسم به غالبا فيقول تالله قال الله تعالى تالله لاكيدن اصنامكم ولم يجز تالرحمن كما جاز والرحمن وقد روى الاخفش ترب الكعبة لانه بمنزلة اسم الله في الظهور والاستعمال وقد يحذف حرف القسم توخيا للتخفيف فيقال الله لافعلن كذا لكنه بالنصب عند البصريين بحذف الباء طلبا وايصال فعل القسم الى الاسم كقوله امرتك الخير فافعل ما امرت به وبالجر عند الكوفيين بتقدير الباء وقد ذكر في الجامع على هذا الاصل فانه قال فيه لو قال والله والرحمن لا اكلم فلانا فكلمه فلزمه كفارتان لان كل واحد من الاسمين يصلح يمينا والواو للعطف ولو قال والله الرحمن يكون يمينا واحدة لانه اجرى الثاني مجرى النعت للاول وكذا لو قال والله الله لا اكلمك فكلمه فعليه كفارة واحدة لان الثاني لا يصلح صفة لان الله اسم للقسم ولم يذكر حرف العطف فكان تاكيدا وكذا لو قال والله العزيز الحكيم لا اكلمك لكفارة واحدة ولو قال والله والعزيز والحكيم لزمه ثلاث كفارات **واما** ايم الله فاصله عند الكوفيين ايمن الله وهو جمع يمين وعند البصريين هي كلمة وضعت للقسم لا اشتقاق لها مثل صه ومه وقد فتح كلمة يقال عند المدح والرضا بالشيء والهمزة للوصل ولهذا تسقط اذا تقدمه حرف نحو وايم الله ولو كان للبناء صيغة للجمع لما ذهب عند الوصل كقولك لبحث على اكلبت **واما** لعمر الله فاللام فيه للابتداء والعمر بالفتح والضم البقاء الا ان الفتح غالب في القسم حتى لا يجوز غيره والمعنى لبقاء الله اقسم به فيصير تصريحا بمعنى القسم فيكون قسما كقولك جعلت هذا العبد ملكا لك بالف درهم فانه بيع لتصريحه بمعنى البيع فكذلك هذا ومن هذا القبيل اسماء الظروف وهي مع وقبل وبعد وعند فمع للمقارنة حتى لو قال لامراته انت طالق واحدة مع واحدة او معها واحدة تقع ثنتان سواء دخل بها او لم يدخل بها لان مع للمقارنة فتوقفت الاولى على الثانية تحقيقا للمراد فوقعا معا **وقبل** للتقديم حتى لو قال لامراته انت طالق قبل دخولك الدار طلقت للحال ولو قال لها وقت الضحوة انت طالق قبل غروب الشمس تطلق للحال لان القبلية لا تقتضي وجود ما بعدها

قال الله تعالى من قبل ان نطمس وجوها فنردها على ادبارها وصح الايمان
قبل الطمس ولا يتوقف على وجوده بعده بخلاف ما لو قال قبيل غروب الشمس
فانها لا تطلق الا مع غروب الشمس ولو قال لغير الموطوءة انت طالق واحدة
قبل واحدة تقع واحدة ولو قال قبلها واحدة تقع ثنتان وبعد للتاخير وحكمها
في الطلاق ضد حكم قبل حتى لو قال لغير الموطوءة انت طالق واحدة بعد واحدة
تطلق ثنتين ولو قال بعدها واحدة وقعت واحدة والاصل ان الظرف اذا
قيد بالكناية كان صفة لما بعده واذا لم تقيد كان صفة لما قبله يقول جاءني
زيد قبل عمرو اقتضى سبق زيد واذا قلت جاءني زيد قبله عمرو اقتضى سبق عمرو وان
ايقاع الطلاق في الماضي ايقاع في الحال لكونه مالكا للايقاع في الحال عدما لك
للاسناد والواقع في الماضي واقع في الحال فيثبت ما في وسعه لا ما ليس في وسعه
فالقبلية في قوله انت طالق واحدة قبل واحدة صفة للاولى فتبين بها فلا تقع الثانية
لعدم المحلية وفي قوله قبلها واحدة صفة للثانية فاقتضى ايقاعها في الماضي وايقاع
الاولى في الحال والايقاع في الماضي ايقاع في الحال ايضا فيقترنان فيقعان والبعدية
في قوله بعد واحدة صفة للاولى فاقتضى ايقاع الاولى في الحال وايقاع الثانية قبلها
فيقترنان فيقعان وفي قوله بعدها واحدة صفة للاخيرة فتبين بالاولى
وتلغو الثانية لعدم المحلية **وعند** للحضرة فاذا قال لغيره لك
عندي الف درهم كان وديعة لان الحضرة تدل على الحفظ دون اللزوم
والوقوع عليه الا ان يقول دين وعلى هذا قلنا اذا قال للمطلقة انت طالق
كل يوم ولم يكن له نية طلقت واحدة للحال عندنا خلافا لزفر رحمه الله ولو قال
عند كل يوم او مع كل يوم او في كل يوم تطلق في كل يوم واحدة حتى تطلق ثلثا
في ثلثة ايام ولو قال انت علي كظهر امي كل يوم تكون ظهارا واحدا ولو قال عند
كل يوم او مع كل يوم او في كل يوم تجدد انعقاد ظهار يجيء كل يوم لانه
اذا لم تذكر كلمة الظرف تكون الكل ظرفا واحدا فلا يثبت الا واحد وان
تكررت الايام واذا ذكر كلمة الظرف ~~تكون الكل ظرفا واحدا~~ يتفرد
كل يوم بكونه ظرفا وانما يتحقق ذلك اذا تحقق طلاق او ظهار في كل يوم
ومن بعض الجنس الفاظ الاستثناء واصل ذلك الا والاستثناء
من جنس البيان لانه بيان تغيير فيما يليه يذكر في باب البيان ان شاء الله تعالى
وغير يستعمل صفة في النكرة ويستعمل استثناء واصله ان يكون وصفا
يتبعه اعراب ما قبله يقول له علي عشرة دراهم غير دانق بالرفع فيلزمه
عشرة دراهم تام لانه صفة للدراهم اي دراهم مغاير للدانق ولو قال بالنصب كان
استثناء فيلزمه دراهم الا دانقا اي ينتقص من الدراهم دانق ولو قال له علي

دينار غير

دينار غير عشرة الدراهم بالرفع يلزمه دينار تام ولو قال غير عشرة بالنصب
فكذلك الجواب عند محمد رحمه الله لان المجانسة صورة ~~وان كان~~
ومعنى شرط لصحة الاستثناء عنده والدراهم لا تجانس الدينار صورة وان
كان يجانسه معنى وعند ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله ينتقص من الدينار
قيمة عشرة دراهم لصحة الاستثناء لانه يجانسه معنى وهو كاف لصحته
عندهما لما ياتي في بابه ان شاء الله تعالى وانما ذكر فخر الاسلام وما يقع من الفصل
بين المعارضة يذكر في باب البيان ان شاء الله تعالى لان محمدا رحمه الله يعمل
في هذه المسئلة بطريق المعارضة وهما بطريق البيان بيانه ان الاستثناء
المتصل يعمل بطريق البيان عندنا وبطريق المعارضة عند الشافعي رحمه الله
والمنفصل يعمل بطريق المعارضة عند الكل فعند محمد رحمه الله في هذه
الصورة بطريق المعارضة لعدم المجانسة كما اذا استثنى الثوب من الدينار
فيكون الاستثناء منفصلا ولا ينافي الجواز ان يجب عليه عشرة دراهم وعند
ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله بطريق البيان لوجود المجانسة عندهما
وسوى مثل غير ولهذا ذكر في الجامع لو قال ان كان في يدي دراهم
الا ثلثة دراهم او سوى ثلثة او غير ثلثة فجميع ما في يدي صدقة وفي يده
اربعة دراهم او خمسة دراهم فلا شيء عليه لان شرط حنثه ان يكون في يده غير
~~الثلثة~~ الثلثة ما يطلق عليه اسم الدراهم ولم يوجد لان اسم الدراهم لا ينطلق
على الدرهم والدرهمين ولو قال ان كان ما في يدي من الدراهم الا ثلثة دراهم
والمسئلة بحالها لزمه ان يتصدق بذلك كله لان شرط حنثه ان يكون في يده
على الثلثة ما يكون من الدراهم والدرهم والدرهمان من الدراهم **ومنها**
حروف الشرط وهي ان واذا واذ ما ومتى ومتى ما وكلما ومن وما ولما
لم يذكر كل في حروف الشرط لان الاسم يليه دون الفعل والشرط هو العلامة
وانما سميت الفاظ الشرط لاقترانها بالفعل الذي هو شرط الحنث اي علامته
لان الجزاء انما يتعلق بما هو على خطر الوجود وهو الفعل لا بالاسم الذي
لا خطر فيه وقوله تعالى ان امرؤ هلك وان امرأة خافت وان احد من
المشركين على اضمار فعل يفسره الظاهر وقد عدها البعض من الفاظ
الشرط لان الفعل يلازم الاسم الذي يدخل عليه كل نحو كل امرأة
اتزوجها وذلك الفعل يصير في معنى الشرط حتى لا ينزل الجزاء الا بوجوده
وان اصلها وما وراءها ملحق بها ولهذا ذكرنا حروف الشرط وان
كان اذا ومتى ونحوهما من الاسماء لان الاصل فيها ان وهو حرف
وانما يدخل على امر معدوم على خطر ليس بكائن لا محالة اما للوضع

او لانـ

الجزاء لما وجب فيه ان يكون غير واقع وجب ان يكون الشرط كذلك لان الجزاء معلوله ولا يصح ان يكون العلة واقعة والمعلول غير واقع يقول ان زرتني اكرمتك ولا يقول ان جاء غد اكرمتك لانه لا خطر في الغد وبهذا قبح ان احمر البسر كان كذا وان طلعت الشمس آتيك الا في اليوم المغيم وبهذا صح قولهم ان مات فلان كان كذا مع ان الموت كائن لا محالة على ان وقته غير معلوم واثره ان يمنع العلة عن الحكم اصلا حتى يبطل التعليق اي اثر الشرط ان لا ينعقد العلة في حق الحكم اصلا لا ان يبطل التعليق بوجود الشرط ثم ينقلب ما ليس بعلة علة وهذا بناء على ان التعليقات ليست باسباب عندنا خلافا للشافعي رحمه الله لما سياتي تقريره في موضعه ان شاء الله تعالى واذا قال لامرأته ان لم اطلقك فانت طالق لم تطلق حتى يموت احدهما ثم ان مات الزوج تطلق قبيل موته بساعة لان الشرط عدم فعل التطليق منه وذا لا يتحقق الا باليأس عن الحيوة واذا قرب موته على وجه لا يسع فيه انت طالق ويسع فيه انت طالق فقد فات التطليق وهو وهو التطليق ووجد الشرط وهو عدم التطليق فيطلق ثلثا فان لم يدخل بها فلا ميراث لها لان امرأة الفار انما ترث اذا كانت في العدة وان دخل بها فلها الميراث لوقوع الطلاق عليها قبيل موته باختياره وهو ترك التطليق فصار فارا وان ماتت المرأة تطلق قبيل موتها بساعة لطيفة لا يسع فيها كلمة التطليق وفي النوادر لا يطلق بموتها لان اليأس انما يحصل بموتها لان قبل موتها يتصور التطليق من الزوج فوجد الشرط عند انقضاء محل الطلاق بخلاف الزوج فانه لما اشرف على الهلاك وقع اليأس عن فعل التطليق منه والصحيح انه بموتها كموته لانها اذا اشرفت على الموت فقد بقي من حيوتها ما لا يسع للتكلم بالطلاق وذا القدر من الزمان صالح لوقوع المعلق فوجد الشرط ~~حكما لا حقيقة ولا يشترط فيه الشرط~~ والمحل باق فيقع والمعلق بالشرط كالمرسل عند وجود الشرط حكما لا حقيقة ولا يشترط فيه ما يشترط في حقيقة الارسال ولا جرم يقع المعلق وان كان لا يقدر على ارسال الطلاق في هذه الحالة اللطيفة الا ترى ان المفيق اذا علق الطلاق او العتاق بالشرط ثم وجد الشرط وهو مجنون يقع المعلق وان لم يتصور منه ارسال الطلاق والعتاق في هذه الحالة فكذا هذا ولا ميراث للزوج لانها بانت قبل موتها ولم يبق بينهما زوجية عند الموت وهي شرط التوريث **واذا** عند نحاة الكوفة يصلح للوقت والشرط على السواء فيجازى بها مرة ولا يجازى بها اخرى اي يستعمل للشرط مرة ولا يستعمل اخرى واذا جوزي بها يسقط الوقت عنها وتصير كانها حرف شرط وهو قول ابي حنيفة رحمه الله وعند نحاة البصرة هي للوقت باعتبار اصل الوضع وقد تستعمل للشرط من غير سقوط الوقت عنها مثل متى فانها للوقت لا تسقط عنها ولكن مع ان المجازاة لازمة بمتى

في غير

في غير موضع الاستفهام كقولك متى القتال ومع هذا لا يسقط عنها حقيقة المجازاة والمجازاة باذا غير لازمة بل هي جائزة فاولى ان لا يسقط عنها معنى الوقت وهو قولهما حتى اذا قال لامرأته اذا لم اطلقك فانت طالق لا يقع الطلاق ما لم يمت احدهما مثل قوله ان لم اطلقك وعندهما يقع كما فرغ مثل متى لم اطلقك وهذا اذا لم يكن له نية اما اذا نوى الشرط او الوقت فكما نوى لهما ان اذا اسم للوقت المستقبل وتعقبه على ما ليس فيه معنى الخطر يقال اتيك اذا اشتد الحر ولا يقال اتيك ان اشتد الحر لان الشرط يقتضي خطرا وترددا بين ان يكون وبين ان لا يكون واذا استعمل فيما كان كائنا لا محالة اذا الشمس كورت واذا السماء انفطرت او منتظرا لا محالة نحو اذا احمر البسر كان كذا ويستعمل في جواب الشرط مثل الفاء قال الله تعالى وان تصبهم سيئة بما قدمت ايديهم اذا هم يقنطون معناه فهم يقنطون واذا كان داخلا في الكائن لم يكن مبهما اي لم يكن على خطر الوجود فلم يكن للشرط لان الشرط يعتمد الابهام والتردد الا انه قد يستعمل للشرط مجازا مع قيام معنى الوقت حتى صار الطلاق مضافا الى وقت خال عن ايقاع الطلاق عليها فيه فلما سكت فقد وجد ذلك الوقت فتطلق ولهذا لو قال لها مراده انت طالق اذا شئت لم يتقيد بالمجلس حتى لو قامت عن مجلسها لا يخرج الامر من يدها كما لو قال متى شئت بخلاف ان شئت وله ان اذا يستعمل للوقت كقوله واذا يكون كريهة ادعى لها واذا يحاس الحيس يدعى جندب ويستعمل للشرط الخالص كقوله واذا تصبك خصاصة فتجمل ومعناه ان تصبك بدليل دخول الفاء في فتجمل وذا مخصوص بان ولا يدخل في متى وكون الخصاصة على خطر الوجود وليست بكائنة ولا مما ينتظر لا محالة واذا ثبت الوجهان في اذا عند التعارض اعني معنى الوقت ومعنى الشرط الخالص فان حمل على الشرط لم يقع الطلاق حتى يموت احدهما وان حمل على الوقت يقع الطلاق في الحال فلا يقع الطلاق بالشك وفي قوله انت طالق اذا شئت صارت المشيئة اليها بيقين فان اريد به الوقت لا يخرج الامر من يدها بالقيام وان اريد به الشرط يخرج الامر من يدها بالقيام فلا يخرج الامر بالشك من يدها **واذا ما** مثل اذا **ومتى** للوقت المبهم في اصل الوضع ولكن لما كان الفعل بها جعل للشرط ولزم في باب المجازاة وجزم بها مثل ان ولكن مع قيام معنى الوقت فوقع الطلاق بقوله انت طالق متى لم اطلقك او متى ما لم اطلقك عقيب اليمين لوجود وقت لم يطلقها فيه بعد كلامه وفي قوله متى شئت لم يقتصر على المجلس ومباحث كلما **ومن** مر في الفاظ العموم ولو للشرط يقول لو جئتني لاكرمتك

الا ان ان يجعل الفعل للاستقبال وان كان ماضيا ولا يحمل للمضي وان كان مستعملا وزعم الفراء ان لو يستعمل في الاستقبال كان لتاخيرها في الشرطيه كذا ذكره صاحب المفصل وروى عنهما اذا قال انت طالق لو دخلت الدار انه بمنزلة ان وحلف الدار لان لو تفيد معنى الترتيب فيما يقترن به فكان بمعنى الشرط ولو قال انت طالق لولا صحبتك او انت طالق لولا دخولك الدار انها لا تطلق لما فيها من معنى الشرط لان قوله انت طالق موجب وقد منعه باعتبار وجود الصحبة او الدخول فيعمل عمل الشرط في المنع وان كان الشرط في الحقيقة هو المعدوم على خطر الوجود وههنا الصحبة موجودة ولكن الشرط ما لولاه لا يتحقق الحكم وقد وجد ههنا وذكر محمد رحمه الله في السير الكبير بابا بناه على معرفة هذه الحروف التي ذكرنا اذا قال راس الحصن آمنوني على عشرة من اهل الحصن ففعلنا وقع عليه وعلى عشرة سواه والخيار في تعيينهم اليه ولو قال آمنوني وعشرة او فعشرة او ثم عشرة فكذلك الا ان الخيار في تعيين العشرة الى من آمنهم لان المتكلم عطف آمنهم على امان نفسه فاقتضى المغايرة ولم يشترط لنفسه في امانهم شيئا لم يكن له الخيار بخلاف الاول لانه شرط ذلك لنفسه بكلمة تنبئ عن الاستعلاء فيقتضي ان تكون متعليا عليهم ولا كذلك الا ان تكون الولاية اليه ولو قال بعشرة لعشرة فهو مثل وعشرة ولو قال آمنوني في عشرة فهو احد العشرة والخيار الى الامام في التسعة لا اليه لانه ما شرط لنفسه شيئا في امان من ضمهم اليه نفسه ولو قال آمنوني الى عشرة لا غير ولراس الحصن ان لا يدخل نفسه فيهم لانه اذا اصابه غيره امنا بسببه فاولى ان يصير امنا والخيار فيهم اليه لان الامان انما يكون لاجله ان لو كان الخيار اليه وكيف سوال عن الحال فان استقام والا بطل يقول كيف زيد اي صحيح ام هو مريض ولذلك قال ابو حنيفة رحمه الله في قوله انت حر كيف شئت انه ايقاع ويلغو قوله كيف شئت لانه لا حال للحرية ولا يتعلق بمشيئته وعندهما المشيئة اليه في المجلس ولا يعتق ما لم يشا كقوله ان شئت في الطلاق يقع الواحدة ويبقى الفضل في الوصف اي البائن والقدر اي الثلث مفوضا اليها بشرط نية الزوج اعلم انها اذا كانت غير مدخول بها تطلق واحدة ويلغو آخر كلامه وان دخل بها وقعت واحدة رجعية والخروج في المشيئة الى صفة البينونة او جعل الواقع ثلثا ان نوى الزوج لان للطلاق احوالا فانه باين ورجعي والبينونة نوعان غليظة وخفيفة وهذا لان عندهما تخرج الواحدة على ان يكلم الا يبلغه وله ان يحصل الرجعي

بائنا فاذا كان مالكا لذلك عنده ملكه تفويضه اليها وتحال حال نقل الاشارة بحاله ووصفه بمنزلة اصله فتعلق الاصل يتعلقه اي ما لا ساتي فيه الاشارة من الامور الشرعيه كالطلاق والعتاق ترجع الكل الى الاصل اي الاصل الطلاق لا تنحو حيها على السوال عن الحال فلذلك لا يكون قبل وجود الاصل ولو لم يحملها على الاصل لاحتجنا الى الغائها واعمالها على وجه من وجوه المجاز اولى من الغائها فلا يقع شي ما لم تشا في المجلس ويتوقف صحة مشيتها على نية الزوج وكم اسم للعدد الواقع فاذا قال انت طالق كم شئت لم تطلق ما لم تشا وتعلق اصل الطلاق بمشيئتها لان المشيئة واقعة في نفس الواقع لان العدد هو الواقع فقد علق جميع الاعداد بمشيئتها وانما يصير جميع الاعداد معلقا بمشيئتها ان لو تعلق اصل الطلاق بها ويتوقف المشيئة بالمجلس لانه ليس فيما ما ينبئ عنها عن الوقت وحيث واين اسمان للمكان المبهم واذا قلت انت طالق حيث شئت او اين شئت انه لا يقع ما لم تشا ويتوقف مشيتها بالمجلس لانه ليس فيهما معنى الوقت حتى يقتضيا عموم الاوقات بخلاف اذا شئت ومتى شئت لانهما يعمان في الاوقات كلها فلها ان تشا في المجلس وبعده اللفظ المذكور بعلامة الذكور يعبرنا مطلقا يتناول الذكور والاناث عند الاختلاط خلافا لبعض اصحابنا وبعض الشافعية ولا يتناول الاناث المفردات اتفاقا وان ذكر بعلامة التانيث يتناول الاناث لا يدخل الاناث ثم بطريقة التبعيه وانما يليق بهن لا بالذكور وقوله تعالى ان المسلمين والمسلمات لتطييب قلوبهن لانهن شكون الى النبي عليه السلام وطلبن التخصيص بالذكر ثم [illegible] فبطل قول الشافعي بظاهرها ان المسلمين لو تناول المؤمنين لكان ما بعده تكرارا وقال محمد رحمه الله في السير الكبير اذا قال آمنوني على بني وله بنون وبنات ان الامان يتناول الفريقين ولو قال آمنوني على بناتي لا يتناول الذكور من اولاده ولو قال على بني وليس له سوى البنات لا يثبت الامان لانهن نفس الاسم لا يتناول الاناث في المفردات ولهذا قال محمد ونحوه وانه عن ابي حنيفة اذا اوصى لبني فلان وفلان ابو الذكران والاناث فالوصية للكل لكن البنين يتناول بنات المختلط بالبنين كالاخوة يتناول الاخوات المختلط بالاخوة قال الله تعالى وان كانوا اخوة رجالا ونساء فقد ذكر في الكشاف المراد بالاخوة الاخوة والاخوات تغليبا لحكم الجمع

وعرف

ان حسب وان

قوله
صح

لانه

شيئا
صح

قوله
صح

وقع على عشرة
صح

صحيح

لحكم المذكور وانما للجمع حكاه ابو علي الفارسي في شامل السر اذ يان
عن النحاة ولان ان للاثبات وما للنفي فينبغي كذلك عند التركيب لان الاصل
عدم التغيير ولا يصح ان اثبات على المذكور وما نفي المذكور اتفاقا
فتعين عكسه واحتج المخالف بقوله تعالى انما المؤمنون الذين اذا ذكر
الله وجلت قلوبهم ومن ليس كذلك فهو مؤمن اجماعا والجواب انه محمول
على المبالغة اي انما الكاملوا الايمان الذين من صفتهم كيت وكيت **واما**
الصريح فما ظهر المراد به ظهورا بينا حقيقة كان او مجازا ومنه سمي القصر
صرحا لظهوره وارتفاعه على سائر الابنية والصريح الخالص من كل شيء
ويقال فلان صرح بكذا اي اظهر ما في قلبه لغيره من محبوب او مكروه فابلغ
اظهاره فهو اظهر من الظاهر بانضمام كثرة الاستعمال اليه وهو كقوله
انت حر وانت طالق وبعت واشتريت ووهبت لظهور المراد بهذه
الالفاظ بواسطة كثرة الاستعمال وحكمه تعلق الحكم بعين الكلام وقيامه مقام
معناه حتى استغنى عن العزيمة اي النية فعلى اي وجه اضيف الى المحل
من نداء او وصف كان موجبا للحكم حتى اذا قال يا حر يا طالق او حررتك
او طلقتك يكون ايقاعا نوى او لم ينو كما لو قال انت طالق او انت حر
لان عليه قام مقام في ايجاب الحكم لكونه صريحا ولا يحتاج الى النية **واما**
الكناية فما استتر المراد به ولا يفهم الا بقرينة حقيقة
كان او مجازا مثل الفاظ الضماير فان المراد بها لا يفهم بدون القرينة فان
هو لا يميز بنفسه بين اسم واسم الا بدلالة اخرى وهذا لان الضمير عبارة
عن الاسم المتضمن للاشارة الى المتكلم او المخاطب او الى غيرهما بعد سبق
ذكره فلا يفهم المراد منه بلا قرينة ومن معنى الكناية اخذت الكنى فان
الرجل معروف باسم العلم والاسم الصريح لكل شخص ما جعل علما له
ثم يكنى عنه بالنسبة الى ولده وهي لا يعرف الا بدلالة زائدة وهي معرفة
ولده وتلك النسبة حقيقة وليست بمجاز عن اسم العلم لانه لا اتصال
بينهما وكذا الحبشي يكنى بابي البيضاء والضرير بابي العيناء
ولا اتصال بين اسمين بوجه بل بينهما تضاد فعلم ان الكناية قد تكون بالحقيقة
وقد تكون بالمجاز احترازا من قولهم كنيت وكنوت قال واني لاكنو عن
قذور بغيرها واعرب احيانا بها فاصارح وحكمها ان لا يجب العمل
بها الا بالنية او ما يقوم مقامها من دلالة الحال لتردد فيه ليتصل
بها ولهذا سمي المجاز قبل ان يصير متعارفا كناية لما فيه من التردد لاحتمال
الحقيقة وغيرها وكنايات الطلاق سميت بها مجازا حتى كانت بواين

ای انما المؤمنون الكاملون في الايمان صح

متعلق صح

اي نفس الكلام

في المراد بها فلا يحتمل الكلام ما يزيل ذلك التردد صح

بواين

بواين الا اعتدي واستبرئي رحمك وانت واحدة اعلم ان الفقهاء يسمون لفظ البينونة
والحرام ونحوها كنايات الطلاق مجازا لا حقيقة لانها معلومة المعاني غير مستترة
المراد ولكن باعتبار معنى التردد فيما يتصل به هذه الالفاظ الا الفاظ لا حتمال
ان يراد بها البينونة من جهة الخيرات او من جهة القرابة او من جهة النكاح بنا على
الكنايات فسميت بذلك مجازا ولهذا الابهام احتيج الى نية الطلاق فاذا
زال التردد بنية الطلاق وجب العمل بموجباتها من غير ان يجعل كناية عن الصريح
ولذلك يقع بها الطلاق البائن لا الرجعي لان لهذه الالفاظ تاثيرا في انقطاع النكاح
ومعلوم ان ما يكون كناية عن غيره فان حكمه حكم ما جعل كناية عنه ولفظ الطلاق
لا يوجب البينونة بنفسه فعلم انها عوامل بحقايقها وانما يكون هذا الاسم على
اصل الشافعي رحمه الله حقيقة لهذه الالفاظ لان الواقع بها رجعي عنده الا في
قول الرجل اعتدي واستبرئي رحمك وانت واحدة اعلم ان قوله اعتدي يراد به
كناية لاحتماله وجوها متغايرة اذ حقيقة الاعداد للحساب فيحتمل ان يراد به
عد نعم الله تعالى وعد نعم الزوج وعد ذلك ولا اثر لذلك في قطع النكاح ويحتمل
ان يراد به عد الاقراء فاذا نوى الاقراء وهو الاعتداد عن النكاح وتعين
وجه الطلاق بهذه النية وقع الطلاق به بعد الدخول اقتضاء لان الامر
بالاعتداد لا يصح بدون الطلاق والطلاق للرجعية وان كان قبل الدخول
وقع به الطلاق عند النية باعتبار انه مستعار عن الطلاق لان الطلاق
سببه فاستعير الحكم وهو الاعتداد لسببه وهو الطلاق فعند ذلك كان رجعيا
ما ذكرت غير صحيح لوجوه احدها انه لو جعل مستعارا عن الطلاق فلا يخ
اما ان يجعل مستعارا من قوله انت طالق او مطلقة او طلقتك او طلقي لا يجوز الاول
والثاني والثالث للاحتمال في الصيغة لان قوله اعتدي امر والاول والثاني
ليسا بفعل والثالث وان كان فعلا فليس بامر ولا بد للاستعارة من الاشتراك
في الصيغة فانظر في قوله وهبت ابنتي منك وزوجت ابنتي منك وقوله انت حرة
وانت طالق كيف تطابقا صيغة وكذا الرابع لانه لو قال لها طلقي لا يقع الطلاق
بمجرد هذا اللفظ وثانيها ان الطلاق قبل الدخول ليس بسبب لوجوب
العدة لعدم وجوبها عليها بالنص وهو قوله تعالى فما لكم عليهن من عدة تعتدونها
فانى تصح الاستعارة وان كان سببا فاستعارة المسبب للسبب غير جائز
كما مر وهو الوجه الثالث نجعله مستعارا عن قوله كوني طلاقا فقد
صرح في الفتاوى انه اذا قال لها كوني طالقا بائنا او طلاق ثنتها طلقت
بغير نية والطلاق سبب لوجوب العدة بالنظر الى الاصل اذ النكاح شرع
للتوالد والتناسل وكانت شرعية للدخول لا للطلاق فطلقها قبل الدخول
بما يكون من العوارض والعوارض غير داخلة في القواعد

والحرمة صح

متعقب صح

واستعارة المسبب للسبب انما لا يجوز اذا لم يكن مختصا به اما اذا
كان مخصوصا به فيجوز لانه حينئذ يصير كالعلة والمعلول وهذا لانه انما لا يجوز
استعارة الطلاق للعتاق والنكاح للبيع لانه لما ثبت ملك المتعة
اختصاص بالبيع وكذلك وان ملك المتعة كما يثبت بالنكاح يثبت بالارضاع
والمصاهرة والارتداد فلا يجوز استعارة الحكم للسبب في هاتين
الصورتين لتزاحم الاسباب وعدم الاختصاص المجوز للاستعارة فاما
اذا وجد الاختصاص فيجوز استعارة المسبب للسبب كما قال الله تعالى
اني اراني اعصر خمرا اي عنبا اذ لا بد للخمر من العنب عندنا وهي الني من ماء
العنب اذا غلا واشتد وقذف بالزبد على اختلاف فيه وكذلك ههنا لا يتصور للعدة
بدون الطلاق نظرا الى الاصل فوجد الاختصاص المجوز للاستعارة فيجوز
ولذلك قوله استبرئي رحمك يحتمل لان معناه اطلبي براءة رحمك لجواز ان تكون البراءة
للوطي او للتزوج بزوج آخر فيثبت الطلاق عند نيته بعد الدخول اقتضاء
وقبل الدخول جعل مستعارا كما مر في اعتدي اذ هو تصريح بموجب الاعتداد
واخذ حكمه وقد صح انه عليه السلام قال لسودة بنت زمعة اعتدي ثم رجع
راجعها وقال لحفصة اعتدي ثم راجعها فكان المعقول الذي يتأمول بذا
بهذا النص فان قلت اذا ثبت الرجعة بالسنة في قوله اعتدي فينبغي
ان يثبت لغيره من الالفاظ بالقياس لان الكل كناية قلت ثبوت البينونة
في سائر الكنايات على وفق القياس لان قوله بائن يقتضي البينونة بنفسه
وكذا البتة وغيرها وعدم ثبوت البينونة ههنا بالنص على خلاف القياس
فيقتصر على مورده ولا يتعدى الى غيره الا اذا كان في معناه من كل وجه
وليس دلالة كما في قوله استبرئي رحمك كما مر وكذا قوله انت واحدة
يحتمل ان يكون نعتا لمصدر محذوف اي انت ذات طلقة واحدة
بحذف المضاف الذي هو ذات ثم حذف الموصوف الذي هو تطليقة
كذا في المقتصد ويحتمل صفة للمرأة اي واحدة عند قومك او منفردة عندي
ليس لي معك غيرك او واحدة في نساء العالم في الجمال والكمال فاذا زال
الابهام بنية الطلاق كان دلالة على الصريح الطلاق والصريح يعقب
للرجعة لا اعماله على وجه اذ موجبه الوحدة وهو لا ينبئ عن الوقوع
فضلا عن الرجعة والاصل في الكلام الصريح ففي الكناية قصور
ويظهر هذا التفاوت فيما يندرئ بالشبهات اعلم ان الاصل في الكلام
الصريح لان الكلام وضع للافهام والصريح هو التام في الاعلام
واما الكناية ففيها ضرب قصور باعتبار الاشتباه فيما هو المراد وظهر

التفاوت

[الهامش: بالبيع وكذلك ... ؛ بالبيع بل يثبت بالهبة والارث والوصية والاستيلاء فلم يكن ملك المتعة ... ؛ واشتد صح ؛ محضا صح ؛ اولا صح ؛ المراد صح]

التفاوت فيما يندرئ بالشبهات ولهذا قلنا انها يسقط بالشبهات
لا يثبت بالكنايات حتى ان المقر على نفسه ببعض الاسباب الموجبة
للعقوبة ما لم يذكر اللفظ الصريح كالزنا والسرقة لا يستوجب العقوبة
لان الكلام للافهام وضع وللاعلام نصب وانما يعمل بالكنايات للحاجة
فصارت بمنزلة الضرورات التي تترخص بها عند الحاجة ولهذا لا يجب حد
القذف الا بصريح الزنا حتى لو قذف رجل رجلا بالزنا فقال له رجل
آخر صدقت لا يحد لان ما تلفظ به كناية عن القذف لانه يحتمل التصديق
وجوها مختلفة فانه كما يحتمل التصديق في الزنا يحتمل ان يريد به صدقت
قبل هذا فلم كذبت الآن في هذا وكذا اذا قال لغيره لست بزان يريد
التعريض بالمخاطب لم يحد لانه ليس بصريح في النسبة الى الزنا وكذا
في كل تعريض لا يجب الحد لو قذف رجل رجلا بالزنا فقال رجل
آخر هو كما قلت حد هذا الرجل وهذا التعريض كاف للتشبيه
يوجب العموم في المحل الذي يحتمل كما قلت في قول علي رضي الله عنه
انما اعطيناهم الذمة وبذلوا الجزية لتكون دماؤهم كدمائنا واموالهم كاموالنا
انه يجري على العموم فيما يسقط بالشبهات وفيما يثبت مع الشبهات فهذه
الكاف ايضا [illegible] يوجب العموم لانه حصل في محل يحتمله فكان
تشبيهه الى الزنا قطعا بمنزلة الكلام الاول كما هو موجب العام عندنا
ونفرق بين الظاهر والصريح بان الظهور في الصريح اتم بانضمام كثرة
الاستعمال اليه بخلاف الظاهر وبين الكناية والمجاز بانه لا جواز للمجاز
بلا اتصال صورة او معنى كما مر ويكنى عن الحبشي بابي البيضاء وعن
الضرير بابي العيناء ولا اتصال بينهما ولان الحقيقة قد يراد في موضع
الكناية مع ما كنى به ولا يراد الحقيقة عند ارادة المجاز بل تنتفي الحقيقة
عند ارادة المجاز وبيانه في كثير الرماد عند ارادة الوصف بالجود به
فان كثرة الرماد مع ما يلزمه من الجود فانه اذا كان كثير الرماد كان كثير الايقاد
وكان كثير الطبخ وكان كثير الاضياف وكان جوادا فيراد كثرة الرماد
لا لذاته ولكن لاثبات الجود واذا قلت طويل النجاد لا يفهم منه الامر المخصوص
اصلا بل ينتقل لما انتقل عن موضعه الاصلي الى موضع المجاز
بل يثبت اللوازم بواسطة ثبوته فكانا في طرفي نقيض والحاصل ان الكناية
ما استتر به المراد فبهذا الاستتار جاز ان تكون في موضع الحقيقة
وجاز ان تكون في موضع المجاز والصريح هو البين في الظهور فجاز
ان يكون المجاز بينا جليا كقولك لعلي اسد الله وجاز ان يكون خفيا كما في كثير
من المجاز فبين الخفي والكناية بان

[الهامش: بالكناية صح ؛ صدقت لا يحد صح ؛ نسبته له صح ؛ وفي الكناية ما استعمل عن موضعه الاصلي صح]

الخفي ما خفي مراده بعارض غير الصيغة ولا خفاء في ذاته كاية السرقة
فانها ظاهرة في ذاتها ولكن الطرار خفي باسم آخر فخفي المراد بهذا النص
في حقه وأما الكناية فقد لا يكون مفهوم المعنى بنفسه كهاء المغايبة

بيان الفصل الرابع اما الاستدلال بعبارة النص وهو العمل بظاهر
ما سيق الكلام له واريد به قصدا ويعلم قبل التأمل ان ظاهر النص متناول له
واما الاستدلال باشارة النص وهو العمل بما ثبت بنظمه لغة لكنه غير
مقصود ولا سيق له النص وليس بظاهر من كل وجه حتى لا يفهم بنفس
الكلام في اول ما قرع سمعه من غير تامل فسميناه اشارة ونظيره من المحسوس
ان من نظر الى شيء يقابله فرآه ورأى مع ذلك غيره عنه ويسرة باطراف
عينيه فرؤيته صدق فما يقابله وهو المقصود بالنظر وما وقع عليه اطراف
بصره وهو مرئي بطريق الاشارة تبعا لا قصدا وهذا كقوله تعالى وعلى المولود له
رزقهن سيق لاثبات النفقة وفيه اشارة الى ان النسب الى الاباء
اعلم ان الثابت بعبارة هذا النص وجوب نفقتها على الوالد فان الكلام
سيق لذلك والثابت بالاشارة ان نسبة الولد الى الاب لانه نسب الولد
اليه بحرف اللام المقتضية للاختصاص فيكون دليلا على ان المختص بالنسبة
هو الوالد وان للاب ولاية حق التملك في مال الابن فان الاضافة بحرف اللام
دليل الملك كما يضاف العبد الى سيده فيقال هذا العبد لفلان واليه اشار
رسول الله صلى الله عليه وسلم بقوله انت ومالك لابيك فانه لا يعاقب
بسببه اي لا يقتل قصاصا بقتله ولا يحد بوطء جاريته وان علم حرمتها
لانه نسب اليه بلام الملك فلا يستوجب العقوبة لنفسه كالمالك بمملوكه وان
الاب يتفرد بتحمل نفقة الولد ولا يشاركه فيها احد كنفقة عبده لا يشاركه
فيها احد لانه اوجب النفقة عليه بهذه النسبة ولا يشاركه احد في هذه النسبة
فكذا لا يشاركه احد فيها وان الولد اذا كان غنيا والاب محتاجا لا يشاركه
الولد احد في نفقة الاب للنسبة بلام الملك وفي قوله تعالى وعلى الوارث
مثل ذلك دليل على وجوب نفقة سائر القرابات غير الوالد خلافا للشافعي
رحمه الله فانه قال في الاصل باعتبار القرابة كالاخ والعم وغيرهما
بعموم من اذا كان واحد منهما يسمى وارثا ويتناولهم معناه ايضا لانه مشتق
من الارث اي باخذ الارث وفيه اشارة الى ان النفقة على الاقارب سوى
الوالد بقدر حصتهم من الميراث حتى ان نفقة الصغير على الام والجد يجب
اثلاثا لان الوارث اسم مشتق من الارث كالزاني والسارق من الزنا
والسرقة فيجب بناء الحكم على معناه وفي قوله تعالى رزقهن وكسوتهن بالمعروف

وعلى المولود له ... اشارة

صح

اشارة الى ان اجر الارضاع يستغني عن التقدير بالكيل والوزن وانما يعتبر فيه
المعروف فيكون دليلا لابي حنيفة رحمه الله في جواز استئجار الظئر بطعامها
وكسوتها وقوله للفقراء المهاجرين الذين اخرجوا من ديارهم واموالهم
الاية سيقت لبيان استحقاق سهم من الغنيمة للفقراء المهاجرين لانها
نزلت لبيان هذا الحكم على سبيل التفسير لما سبق من اول الاية وقوله تعالى للذين
استضعفوا لمن آمن منهم وهم المهاجرون والذين تبوؤا الدار الانصار
وهو معطوف على المهاجرين والذين جاءوا من بعدهم عطف على المهاجرين
ايضا وهم الذين هاجروا من بعد وفي الاية اشارة الى زوال املاكهم عما
خلفوا بمكة لاستيلاء الكفار عليها فانه تعالى سماهم فقراء مع اضافة الدار والاموال
اليهم والفقير حقيقة من لا يملك المال لا من بعدت يده من المال لان الفقير ضد
الغني والغني حقيقة من يملك المال لا من قربت يده من المال كالمكاتب ليس
بغني حقيقة وان كان في يده اموال حتى لا يجب عليه الزكوة ويحل له اخذ
الزكوة وابن السبيل غني حقيقة وان بعدت يده من المال لقيام ملكه حتى
وجبت الزكوة عليه ومطلق الكلام محمول على حقيقته وهذا حكم ثابت بصيغة
الكلام ولكن لما لم يتبين ذلك الا بالتامل سميناه اشارة ولهذا اختلف العلماء
فيه لاختلافهم في التامل ولهذا قيل ان الاشارة من العبارة بمنزلة الكناية
من الصريح وبهذا تفرق بين الظاهر والاشارة فانهما وان استويا من
حيث ان الكلام لم يسبق لهما الا انهما افترقا باعتبار ان الاشارة قد يكون خفية
فيحتاج الى التامل بخلاف الظاهر وقوله وحمله وفصاله ثلثون شهرا
والثابت بالعبارة بيان المنة للوالدة على الولد لان اول الاية وهو قوله
ووصينا الانسان بوالديه احسانا حملته امه كرها ووضعته كرها
يدل على ذلك وفيه اشارة الى ان اقل مدة الحمل ستة اشهر لانه لما ثبت ان مدة
الفصال حولان بقوله تعالى وفصاله في عامين فبقي للحمل ستة اشهر ولهذا
خفي ذلك على اكثر الصحابة واختص بفهمه ابن عباس رضي الله عنهما
فقد روي ان رجلا تزوج امرأة فولدت لستة اشهر فامر عثمان
رضي الله عنه برجمها فقال ابن عباس اما انها لو خاصمتكم لخصمتكم قال
الله تعالى وحمله وفصاله ثلثون شهرا وقال وفصاله في عامين
فاذا ذهب للفصال عامان فلم يبق للحمل الا ستة اشهر فدرأ عثمان
رضي الله عنه الحد وقوله تعالى احل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم
الى قوله وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط
الاسود من الفجر ثم اتموا الصيام الى الليل والثابت بالعبارة اباحة

وهو قوله ما افاء الله على رسوله من اهل القرى فلله الى قوله للفقراء المهاجرين الذين وقوله للفقراء بدل من قوله لذي القربى المعطوف عليه باعادة اللام كقوله تعالى صح

اي غلبتكم بالخصومة

~~الاكل والشرب والجماع فكان حظر الكل بطريق واحد لدخول الكل تحت~~
~~خطاب واحد~~ فاستوى في جميع الليل وانتساخ ما كان قبله من التحريم
والثابت بالاشارة هو استواء الكل في الحظر لانه قال اتموا الصيام الى الليل
اي الكف عن الاكل والشرب والجماع فكان حظر الكل بطريق واحد لدخول
الكل تحت خطاب واحد فاستوى الكل في ايجاب الكفارة فلم يكن للجماع
اختصاص بالكفارة كما قال الشافعي رحمه الله وصحة نية الصوم بعد
طلوع الفجر لانه اباح الجماع والاكل والشرب الى آخر الليل ثم امر
بالصوم بقوله ثم اتموا الصيام وثم للتراخي والصوم يكون بالنية والامساك
فيصير النية بعد طلوع الفجر ضرورة لان الليل لا يتصف الا بجزء من النهار
وانما جاز تقديم النية على الفجر بالسنة للتخفيف اذ لا معنى لاشتراط
النية للاداء في غير وقت الاداء لان السنة في الليل اصل وصحة صوم من
اصبح جنبا لانه اباح الجماع الى آخر الليل واذا جامع في آخر الليل يكون الاغتسال
بعد طلوع الفجر ضرورة وقوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين من
اوسط ما تطعمون اهليكم او كسوتهم او تحرير رقبة فالاية سيقت لايجاب
نوع من هذه الانواع الثلاثة على سبيل التخيير وفيه اشارة الى ان الاصل
في الاطعام الاباحة والتمليك ملحق به لان الاطعام فعل متعد لازمه
طعم يطعم كالاجلاس متعد جلس من جلس ومعنى طعم اكل فالاطعام جعله آكلا
فاذا لم يكن لازمه ملكا لم يكن متعديه تمليكا كالاجلاس فانه اذا صار متعديه
بادخال الهمزة لم يبطل حقيقتها فاذا اسند المسكين على الطعام حتى صار
طاعما فقد تم التكفير فلا حاجة الى التمليك منه وجعل التمليك فيه اصلا لحقيقة
الكلام وانما الحقنا التمليك به لان في معنى الاباحة جزء من التمليك تقديرا
والتمليك كله لان حاجة الفقير كثيرة وملك الطعام سبب لقضاء كلها فاذا
ملكه من الفقير فكانه قضاها كلها ومن الحوائج الاكل فصار كانه
اتى بما هو المنصوص عليه وزعم المخالف وهو احمد بن سهل بانه
لا يجوز التمليك لجواز ان لا يطعم المسكين فكان تركا للمنصوص عليه
باطل لان النص واقع على ما هو جزء من الكل وهو الاباحة فعديناه الى
الكل الذي يشتمل المنصوص عليه وغيره فيكون عملا بالنص معنى
والكسوة تخالف الاطعام في الكفارة ثم لا تتأدى الا بتمليك الثوب
من الفقير لان النص ثم بينا ان التمليك لانه جعل العين كفارة
اذ الكسوة بكسر الكاف اسم للثوب وبفتح الكاف اسم للفعل وهو
الالباس والعين لا يصير كفارة الا بالتمليك من الفقير فلما صار النص
واقعا على التمليك الذي هو قضاء الحوائج كلها

ايستقم

لم يستقم تعديته الى ما هو جزء منها وهو الاعارة على ان الاعارة مع كونها
جزءا قاصرة لانها عرضة لاحتمال الاسترداد فيكون منتقضة قبل
تمام المنفعة والاباحة في الاطعام لازمة لانه لا يتمكن من الاسترداد بعد
الاكل فكانت كاملة فهما في طرفي نقيض اي الاطعام والكسوة لان الاول
متعد والثاني عين والفعل مع الآلة فعل نقيضان او الاعارة في الكسوة
والاباحة في الطعام في طرفي النقيض لان احدهما جزء المنصوص عليه
والاخرى كله مع التفاوت الذي بينا وهو ان احدهما لازمة والاخرى
غير لازمة وشرط التمليك في الاطعام قياسا على الكسوة غلط في الاصل
والفروع اما في الفروع فلان الاباحة في الاطعام منصوص عليها واما
في الاصل فلان ما يعقل بالكسوة ليس حكما شرعيا ليصح تعديته الى غيره واشتراط
التمليك فيه بسبب ضرورة وضمنا لان الواجب علينا فعل التكفير كما في العبادات
حقوق الله تعالى قبلنا افعالنا ابتلانا الله تعالى باقامتها او كفر وما ذاك
الا التمليك فثبت ضرورة فلا يقبل التعليل وستعرف في باب القياس ان شاء الله
اشار الله تعالى في لفظ الاطعام والكسوة والمساكين اشارة الى ان المصروف
اليه صار اهلا لحاجته الى الطعام والكسوة لانه نص على صفة تنبئ عن الحاجة
في المصروف اليه وهي المسكنة والآية الله تعالى ما شرع عن صلة حالية
الا للحاجة اليها ولما خص هذه الصلة بالكسوة وهي اسم لثوب يكتسى به وبالاطعام
وهو يقتضي لحاجة الى الطعام لان اطعام الطاعم لا يتكون لتمليك المالك
علم ان سبب الاستحقاق الحاجة الى الطعام والاكتساء وان الحاجة الواجب هو
قضاء ~~للمسكين الواحد باختلاف~~ الحوائج لا اعيان المساكين وهذه الحاجة
تتجدد بتجدد الايام لفقره واحد فقضاء المسكين الواحد باختلاف الازمنة المتجددة
للحاجة بمنزلة المساكين فاذا اطعم مسكينا واحدا في عشرة ايام صار كانه
اطعم عشرة في ساعة لوجود تجدد عدد الحوائج فيجوز باشارة النص
فقد جوز ثم في الكسوة ان نصرف عشرة اثواب الى مسكين واحد في عشرة
ايام والحاجة الى الكسوة لا تتجدد في كل يوم وانما تتجدد في كل ستة
اشهر ونحو ذلك ما ذكرنا اللبوس والثوب قائم اذا اعتبرت اللبوس
فاما اذا اعتبر جملة الحوائج فهو كالا بدل تقديرا وقد بينا ان الفعل في الكسوة
يحصل بالتمليك وان التمليك قائم مقام قضاء جميع الحوائج فكان ينبغي
ان يصح الاداء على هذا احتوانوا غير ان الحاجة اذا قضيت لم يكن بد من
تجددها ولا تجدد الا بالزمان فقدر ذلك بيوم حتى قال بعض مشايخنا
يجوز الاداء في يوم واحد الى مسكين واحد العشرة كلها في عشرة ساعات

لاعيان المساكين

لان الحاجة تتجدد بتجدد الزمان وقد تعذر الوقوف على حقيقة الحاجة فيحصل
باعتبار كل ساعة كان الساعة الحاجة متجددة حكما الا انه غير معلوم فكان
التقدير باليوم احق وتمليك الطعام مثل الثوب حتى يجوز في عشرة ساعات
عند البعض اما الاباحة فلا يصح الا في عشرة ايام لان الواحد لا يستوفي
في يوم واحد طعام عشرة مساكين فلا يتجدد الحاجة فيها الا بتجدد الايام
ولا يلزم انه اذا امر بكسوتين من رجلين في ساعة يصح وان قبضهما من
رجل واحد لا يصح لان كل واحد منهما ماخوذ بالاداء الى الفقير وباداء احدهما لا يخرج
الفقير عن كونه فقيرا فيكون الثاني مؤديا الى الفقير وان ادى الاول في تلك
الساعة لان اداء الاول في حق الثاني كالمعدوم فلم يؤخذ كل واحد بالتفريق لوصول
اداء كل واحد الى الفقير فلا فما اذا كان المعطي واحدا لانه مكلف بالتفريق
[illegible] قوله عليه السلام اغنوهم عن المسألة في مثل هذا اليوم فالثابت بالعبارة وجوب (وقوله)
اداء صدقة الفطر في يوم العيد الى الفقير لانه سيق الكلام له وفيه اشارة
الى انها لا تجب الا على الغني لان الاغناء من غير الغني لا يتصور كالتمليك
من غير المالك وان الواجب الصرف الى المحتاج لان اغناء الغني امر ثابت
وانما يتحقق اغناء المحتاج وان المستحب اداؤها قبل الخروج الى المصلى
ليحضر المصلى فارغ البال من قوت العيال فلا يحتاج الى السؤال وان وجوب
الاداء يتعلق بطلوع الفجر لان اليوم من طلوع الفجر المصروف بالشمس وانما
يغنيهم عن المسألة في هذا اليوم اداء فيه وان الواجب يتأدى بمطلق المال لان
اعتبار الاغناء وذا يحصل بالمال المطلق وان الاولى صرفها الى فقراء المسلمين (صح)
لانه يوم عيد للاغنياء والفقراء واليتيم ذكر للفقراء اذا استغنوا عن السؤال
فيه وان يقتصر في صدقته على مسكين واحد لان الاغناء به يحصل ولو فرقها
على المساكين لا يتم معنى الاغناء وما كان اتم فيما هو المنصوص عليه كان افضل
فهذه احكام عرفت باشارة الحديث وهذا معنى قوله عليه السلام اوتيت جوامع
الكلم وهما سواء في ايجاب الحكم لان كل واحد منهما ثابت بالنظم الا ان الاول
احق عند التعارض لان مقصوده بالسوق ولا اشارة عموم كالعبارة
لان الثابت بالاشارة كالثابت بالعبارة من حيث ان كل واحد منهما ثابت بصيغة
الكلام والعموم باعتبار الصيغة فيحتمل التخصيص كالثابت بالعبارة
وقال بعض مشايخنا لا يحتمل الخصوص لان العموم فيما سيق الكلام لاجله عاما
ما كان بطريق الاشارة فهو زيادة على المطلوب بالنص فلا يكون فيه
معنى العموم حتى يحتمل التخصيص

واما الثابت بدلالة النص

فما ثبت بمعنى النص لغة لا اجتهادا كالنهي عن التأفيف يوقف به

على حرمة

على حرمة الشتم والضرب بدون الاجتهاد اعلم ان الثابت بدلالة النص ما ثبت
بمعنى النظم لغة وانما نعني به معنى ظاهرا يعرف بسماع اللفظ من غير تأمل حتى يستوي
فيه الفقيه ومن ليس بفقيه من اهل اللغة فمن حيث انه لم يثبت بعين اللفظ
لم يسم عبارة ولا اشارة ومن حيث انه ثبت بمعنى النص لغة لا رأيا ولا اجتهادا
لوضوحه سميناه دلالة لا قياسا ولسنا نعني به ظاهر معنى اللغة ولكنا نعني به
ما يؤدي اليه معنى اللغة كالضرب فله معنى لغوي وهو استعمال آلة التأديب في
محل صالح له والايقاع عليه وهو يفضي الى الايلام وهو مستفاد من المعنى
اللغوي وليس بعين المعنى اللغوي فصار للضرب صورة معلومة ومعنى
مقصود وهو الايلام فبدونه لا يسمى ضربا عرفا بل لعبا فالجمع بين المنصوص
عليه وغير المنصوص بما ادى اليه المعنى اللغوي في دلالة النص والجمع بينهما
بالمعنى المستنبط شرعا قياس وقال بعض مشايخنا دلالة النص والقياس
سواء لان القياس ليس الا تعدية لاثبات حكم المنصوص عليه في غيره بعلة المعنى
الذي تعلق به الحكم في الاصل وهذا موجود في الدلالة غير ان المعنى الموجب
اذا كان خفيا يسمى قياسا واذا كان جليا يسمى دلالة وليس كذلك فان
التافيف حرام بقوله تعالى ولا تقل لهما اف وهو كلمة كراهية تذكر عند التضجر
وله صورة معلومة ومعنى مقصود لاجله ثبت الحرمة وهو الاذى وهذا (حرام ح)
معنى يفهم منه لغة حتى شارك فيه غير الفقهاء اهل الرأي والاجتهاد كمعنى
الايلام من الضرب ثم تعدى حكمه الى الضرب والشتم بذلك المعنى لان الاذى
الموجود في التافيف موجود فيهما وزيادة فهذه الدلالة وليس بقياس (هذا دلالة ح)
فالقياس استنباط علة من النص بالرأي ظهر اثرها في الحكم شرعا لا لغة
كما نقول في قوله عليه السلام الحنطة بالحنطة مثلا بمثل انه معلول بالجنس
والقدر بالرأي فان ذلك لا يثبت له صورة النص ولا معناه اللغوي (النظم ح)
بيانه ان قوله عليه السلام الحنطة بالحنطة الى آخره معناه بيعوا الاشياء بالصاق (الخ)
فيقتضي فعلا والامر للايجاب والبيع مباح فينصرف الامر الى الحال التي
هي شرط والمماثلة لا يجب في موضع لا يتصور فيه المماثلة لانه يصير تكليف ما ليس
في الوسع فلما اوجب التسوية في هذه الاموال دل انها امثال متساوية
وان لا يكون كذلك الا بالقدر والجنس فكل موجود من المحدثات موجود
بصورته ومعناه قائما بقوم المماثلة بهما فالاول مستوي للصورة والثاني (مستوي ح)
للمعنى والمراد بالمثل القدر وبالفضل الفضل على القدر فصار حكم النص
وجوب التسوية بينهما في القدر ثم الحرمة بناء على فوات حكم الامر فاذا
وجد [illegible] الاداء وغيره امثالا متساوية لوجود الكيل والجنس فيجب فيهما

المماثلة فكان الفضل

على المماثلة فيها فضلا خاليا عن العوض في عقد البيع مثل حكم النص بلا تفاوت
فيحرم بطريق القياس فاين مثل هذا الاعتبار. والاستنباط في الدلالة فهي
مكشوفة القناع من فحوى الكلام كما فهمها كل عربي سمع آية التأفيف فهم حرمة
الضرب والشتم لانه يعرف ببديهة العقل ان المعنى الذي لاجله
ثبت الحرمة هو الاذى حتى ان من لا يعرف هذا المعنى من هذا اللفظ
كان من قوم يستعملونه للترحم او الاكرام لا يحرم التأفيف في حقه فهذا
التقرير الواضح والبيان اللائح تبين انهما ليستا لا ينخرطان في سلك
واحد كما زعموا والثابت بها كالثابت بالاشارة الا عند التعارض اي الثابت
بدلالة النص مثل الثابت باشارة النص لان احدهما ثابت بمعناه لغة والآخر
ثابت بنظمه الا انه عند التعارض دون الاشارة لوجود النظم والمعنى فيها
ولم يوجد في الدلالة غير المعنى فرجحت الاشارة عليها بخصيصته وهو النظم
وكلاهما من باب البلاغة غير ان في اللفظ تضمين معنيين وهذا اللفظ
في مجاز خاص تضمن معنى عاما ولهذا صح اثبات الحدود والكفارات بدلالات
النصوص دون القياس لانه ثابت بمعنى مستنبط بالرأي فكان دليلا فيه
شبهة والحدود تسقط بالشبهات فكيف يثبت بما يسقط بالشبهة بدليل
فيه شبهة مثاله ما روي ان ماعزا زنى وهو محصن فرجم فرجمه ثابت بالنص
ورجم من سواه ثبت دلالة لانا نعلم بالاجماع ان السبب الموجب في حق ماعز زناه
في احصانه لا كونه ماعزا وهذا السبب يعم غيره. فكذا حكمه وكذا كفارة الافطار
تجب على الاعرابي الذي جامع امرأته في نهار رمضان عامدا بالنص وعلى غيره بدلالة
النص لان النبي عليه السلام انما اوجب الكفارة على الاعرابي لجنايته
لا لكونه اعرابيا فمن وجد منه مثل تلك الجناية يثبت الحكم في حقه دلالة
ولا نقول ان الحكم ثبت في حق غيره بالاجماع لانه علم بالاجماع ان الحكم
في حق غيره ثبت بمعنى النص وكذلك تجب الكفارة بالاكل والشرب عندنا
بدلالة النص دون القياس لانه عليه السلام انما اوجب الكفارة في الوقاع
باعتبار انه افساد لصوم رمضان وهتك لحرمة الشهر لان وجوب
الكفارة بطريق الزجر والعقوبة فكان المؤثر في وجوبها جهة المعصية
في ذلك الفعل والوقاع ليس بجناية بعينها لانه تصرف في بضع مملوك له
مملوك له بل باعتبار ما ذكرنا الا ترى ان الاعرابي سأل عن الجناية
فقال هلكت واهلكت ولم يرد به الهلاك الحقيقي فعلم انه اراد به الهلاك
الحكمي بسبب المعصية لانها مفضية الى الهلاك لكونها مفضية الى الكفر
وهو هلاك حكما لقوله تعالى اومن كان ميتا فاحييناه اي كافرا فهديناه

ولهذا

اى الاشارة له

امرأته في نهار
صح

يقسم ماله بين ورثته اذا لحق بدار الحرب مرتدا وحكم باللحاق ويعتق مدبروه وامهات
اولاده وانما اجاب رسول الله عليه السلام عن حكم الجناية لان الجواب يختص على السؤال
واذا بني الجواب على الجناية على الصوم لا على نفس الوقاع فهو آلة الجناية ثبت الحكم
في الاكل والشرب لانه تكامل معنى الجناية فيهما لوفور دعوة النفس اليهما اكثر فكان
شرع الزاجر احق ومن ذلك ان الكفارة لما وجبت على الرجل بالنص جناية
الافطار وجبت على المرأة دلالة لان الجماع جناية وهو بينهما ومن ذلك ان النبي عليه السلام
قال للذي اكل وشرب ناسيا تم على صومك فانما اطعمك الله وسقاك ثم اثبتنا
هذا الحكم في الوطء ناسيا بدلالة النص لا بالقياس لان القياس يقتضي فساد الصوم
لان تفويت ركن الصوم حقيقة لا يختلف بالنسيان والعمد والمعدول عن القياس
لا يقاس عليه غيره ولكن لما كان معنى النسيان لغة انه مطبوع عليه ومدفوع
الله خلقه ولا صنع له فيه وكان سماويا محضا وكان مضافا الى صاحب الحق
فكان عفوا والجماع ناسيا كالاكل ناسيا في هذا المعنى فيثبت الحكم فيه بدلالة النص فان قيل
الجماع ليس بنظير الاكل والشرب لان النسيان في الاكل والشرب يغلب لان وقت اداء
الصوم وقت الاكل عادة ووقت الاسباب المفضية الى الاكل من التصرف في
الطعام وغير ذلك فيبتلى فيه بالنسيان غالبا وهو ليس بوقت للوقاع عادة ولان
الصوم يضعفه عن الوقاع ولا يحوجه الى ذلك بل يحوجه الى الاكل لان بالصوم يخلو
المعدة وخلو المعدة يحمله على الاكل فينبغي ان لا يجعل جماع الناسي في الصوم
عذرا كالاكل ناسيا في الصلوة لانهما نادران قلت للاكل والشرب مزية في اسباب
الدعوة ولكن الميل اليهما قاصر في حالة لانه لا يغلب البشر فاما الوقاع فقاصر في اسباب
الدعوة ولكنه كامل في حالة لان هذه الشهوة تغلب البشر حتى لا يصبر عن الجماع ويذهب عن
قلبه كل شيء سوى ذلك المقصود فيكون هذه الزيادة بمقابلة ذلك القصور فاستويا
فصح الاستدلال ومن ذلك ان القضاء لما وجب على المفطر بعذر السفر والمرض بقوله
تعالى فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر وجب على المفطر بغير عذر بدلالة
النص ومن ذلك ان النبي عليه السلام قال لا قود الا بالسيف واراد به الضرب بالسيف
لا قبضه ولهذا الفعل وهو الضرب بالسيف معنى مقصود وهو الجناية بالجرح
والحكم جزاء يبتنى على المماثلة في الجناية فكان ثابتا بذلك المعنى واختلف في ذلك المعنى
فقال ابو حنيفة رحمه الله هو الجرح الذي ينقض البنية ظاهرا وباطنا فلا يثبت
هذا الحكم فيما لا يماثله في هذا المعنى وهو الرمح والخنجر وقالا هو ما لا يطيق النفس
احتماله فيهلك سواء كان جرحا او لم يكن حتى قالا بوجوب القود بالقتل بالحجر العظيم
والخشب العظيم بدلالة النص لان القصاص وجب عقوبة لما ارتكب من الكبيرة
التي هي قرينة الشرك وزجرا عن هتك حرمة النفس وهتك حرمتها بما لا يطيق تحمله
ولا يبقى معه فاما الجرح وهو تمزيق الجلد واللحم فوسيلة الى الهلاك فما يكون بغير الوسيلة
كان اتم وله ان المعتبر في كل فعل هو الكمال المانع من النقصان من شبهة العدم ولا يجعل
الناقص اصلا بل الكامل فيجعل اصلا ثم يعدى
حكمه الى الناقص ان كان من جنسه

الحجر والعصا يوجب فيهما مماثلة في المعنى وهو صح

يجعل

ما يثبت بالشبهات فاما ان كان الناقص احدهما خصوصا فما يدرأ بالشبهات فلا وهنا
الكامل ما يقتضي البنية ظاهرا او باطنا فهو الكامل في النقص على مقابلة كمال الوجود
لانه موجود ظاهرا او باطنا في قولهما ان الجرح على البدن وسيلة قلنا كذلك الا انا
لا نعني بالقتل الجناية على الجسم والروح اذ لا يتصور الجناية على الروح من العباد
والجسم تبع وانما نعني به الجناية على النفس اذ القصاص مقابل بذلك قال الله تعالى
ان النفس بالنفس والمقصود هو النفس التي هي معنى الانسان ومعنى الانسان
خلقه بدمه وطبايعه فقد عرف ان الانسان بصورته ومعناه لا بمعناه دون صورته
كما يذهب اليه الفلاسفة كذا ذكره بلال الايمة رحمه الله فالجناية عليها انما هي باراقة
الدم ليقع على معناه قصدا ولهذا كان الغرز بالابرة موجبا للقود لانه مسيل الدم
مؤثر في الظاهر والباطن ومن ذلك انه الحد الزنا يجب باللواطة على الفاعل والمفعول به
بدلالة النص عند ابي يوسف ومحمد رحمهما الله لان الزنا اسم لفعل معلوم ومعناه قضاء شهوة
الفرج بسفح الماء في محل محرم مشتهى وهذا المعنى بعينه موجود في اللواطة زيادة فالحرمة
في اللواطة اكد شرعا وعقلا لان تلك الحرمة لا تنكشف بحال بخلاف حرمة الفرج وسفح
الماء فيها اكثر فالولد لا يخلق في هذا المحل وربما يخلق في الاثم فيعبد الله تعالى وفي
الاشتهاء مثله لان هذا المعنى الحرارة واللين ومن لا يعرف الشرع لا يفصل بينهما فيتعدى
الحكم اليها لعموم معنى الزنا الا ان ابا حنيفة رحمه الله يقول الكامل اصل في كل باب خصوصا
فيما يسقط بالشبهات والكامل في سفح الماء ما يهلك البشر حكما وهو الزنا فولد الزنا هالك
حكما لعدم من يربيه لانه لا يعرف له والد ليتفق عليه وبالنساء عجز عن الاكتساب والانفاق
ولهذا قرن الله تعالى الزنا بقتل النفس حيث قال ولا يقتلون النفس التي حرم الله
الا بالحق ولا يزنون وليس في اللواطة هذا المعنى بل فيها مجرد تضييع الماء بالصب في
محل غير منبت وذلك يحل بالعزل وفي الزنا فساد فراش الزوج واشتباه النسب وليس
في اللواطة كالزنا في الحاجة الى الزاجر لان الزاجر انما يحتاج اليه فيما يغلب وجوده وهو
الزنا لانه غالب الوجود بالشهوة الداعية من الطرفين واللواطة لا يرغب فيها الا الفاعل
فاما المفعول ففي طبعه ما يمنع عنها فيفسد الاستدلال بالكامل على القاصر في حكم حق
يسقط بالشبهات في الترجيح بالحرمة باطل الا يرى ان حرمة الدم والبول اكد من حرمة
الخمر ثم الحد يجب لشرب الخمر ولا يجب لشرب الدم والبول للتفاوت في دعاء الطبع
وقد قال الشافعي رحمه الله ان الكفارة لما وجبت بقتل الخطاء بالنص وهو قوله
تعالى من قتل مؤمنا خطاء فتحرير رقبة مؤمنة تجب الكفارة في العمد بدلالة النص
لان وجوب الكفارة باعتبار اصل القتل دون صفة الخطاء لان الخطاء عذر مسقط
لحقوق الله تعالى فلما وجبت الكفارة مع قيام العذر فعدونه اولى وكذلك قال انها
وجبت الكفارة باليمين المعقودة اذا صارت كاذبة بالحنث فلان تجب في
الغموس وهي كاذبة في الاصل اولى فصار دلالة عليه لقيام معنى النص فيه وزيادة
الا انا نقول الكفارة دايرة بين العبادة والعقوبة اما العبادة فلانها تتادى بالصوم
والتحرير والطعام المساكين والكل عبادة وغير العبادة لا تتادى بالعبادة واما العقوبة

ولا

قبل

اصلا

فسا المفراش ولم يشاء
جناية والحدود
شرعت زواجر
ليست للواطة
صح

فانها تجب جزاء على ارتكاب محظور والعبادة لا تجب جزاء على فعل محظور بل تجب ابتداء باعتبار
انه الهنا ونحن عبيده وللمالك ان يتصرف في مملوكه على ما يشاء وكذا لفظ الكفارة ينبئ
انها ساترة لانها كاسمها ستارة فيقتضي قبحا سابقا حتى تستره فلا يجب الا بسبب
داير بين الحظر والاباحة ليحصل الملايمة بين السبب والمسبب الا ترى ان العقوبات
المحضة سببها محظور محض والعبادات المحضة سببها مباح محض فالمتردد
تستدعي سببا مترددا ضرورة والقتل العمد كبيرة محضة بمنزلة الزنا والسرقة
فلا يصلح سببا للكفارة الدايرة بين العبادة والعقوبة كالمباح المحض لا يصلح
سببا مع رجحان معنى العبادة في كفارة اليمين والقتل حتى لا تتداخل بالاجماع
وكذا الغموس محظور محض كالزنا فلا يصلح سببا للكفارة لان الكذب بلا قران
شيء مباح بذكر الله تعالى حرام محض فمعه اخر واما الخطاء فداير بين الوصفين
اما وصف الاباحة فلانه قصد بالرمي الصيد او الكافر وهو مباح واما وصف
الحظر فلانه ترك التحرز والتأني في ذلك وكذلك المعقودة فيها تردد فانها عقد
مشروع ابتداء لما فيها من تعظيم المقسم به وقد امر الشرع به في بيعة الرسول عليه السلام
وفيها معنى الحظر من حيث انها عند الحنث تنقلب كذبا والكفارة انما تجب بالعمد
عند الحنث ولا يلزم اذا قتل بالحجر العظيم فانه تجب الكفارة عند ابي حنيفة رحمه الله
وان كان محظورا محضا لان فيه شبهة الخطاء من حيث ان الالة غير موضوعة للقتل
باصل الخلقة وانما هو الة التأديب والمحل قابل للتأديب فلتمكن الشبهة من حيث
الالة تصير الفعل في معنى الداير بين العبادة والعقوبة والكفارة مما يحتاط في
ايجابها لما ان فيها جهة العبادة والعبادات مما يحتاط في ايجابها فيثبت بشبهة
السبب كما يثبت بحقيقة السبب واذا قتل المسلم حربيا مستامنا عمدا
لم يلزمه الكفارة مع وجود الشبهة حتى لم يجب القود لان الشبهة هنا في محل
الفعل وهو كونه كافرا حربيا حتى لا يستدام سكناه في دارنا ويمكن ان يرجع الى
دار الحرب ويرث من اهل الحرب حتى لانه من اهل الحرب وجرى ما اهل الحرب عليه
معصومة فاعتبرت في اسقاط القود لان القصاص مقابل بالمحل من وجه
وان كان جزاء الفعل في الحقيقة لانه جزاء القتل ولهذا يتعدد بتعدد الفاعل
مع اتحاد المحل اعوله ان النفس بالنفس ولهذا لا يجب الدية مع القصاص لان الدية
بدل المحل فلا يراق الدم المعصوم على التابيد بمقابلة غير المعصوم على التابيد
اذ القصاص مبني على المماثلة واما الفعل فهو محض لا تردد فيه اذ الكلام فيه
والكفارة جزاء الفعل المحض لانها ستارة ولا يستر الا الفعل الواجب بازاء المحل
بحجرا وتتحد باتحاد المحل والعشرة اذا قتلوا رجلا خطاء تتعدد الكفارة وتتحد
الدية فعلم ان الكفارة جزاء الفعل والدية بدل المحل وفي المسئلة الحجر العظيم الشبهة
في نفس الفعل اذ الشبهة فيه من قبل الالة اذ هي غير موضوعة للقتل والالة
داخلة في فعل العباد لما عرف في الكلام ان الالة
متممة للقدرة الناقصة

نعقل
صح

فالقصور في الآلة تورث الشبهة في فعل العبد ضرورة واعتبار هذه الشبهة في آلة أثر
في القصاص لا لسقوط حتى لم يجب بالشبهة وفي الكفارة بالثبوت حتى وجبت لاعتبار
هذه الشبهة وقال الشافعي رحمه الله أيضا يجب سجود السهو على من زاد أو نقص
في صلوته عمدا لأن وجوب السجود عليه عند السهو باعتبار تمكن النقصان في صلوته
وذلك موجود في العمد بزيادة فيثبت الحكم فيه بدلالة النص قلنا لا يجب سجود
السهو بالعمد ولا يصلح أن تكون السهود لا على العمد لما بينا ولأن السبب الموجب
للسهو بالنص هو قوله عليه السلام لكل سهو سجدتان بعد السلام ولا يتحقق السهو إذا
كان عامدا أن المعتبر في كل فعل هو الكامل
والثابت به لا يحتمل التخصيص لأنه لا عموم له اعلم أن
الثابت بدلالة النص لا يحتمل التخصيص أما عند من يقول بأن المعاني لا عموم لها لأن
المعنى واحد وإنما كثر محاله فظاهر أن الثابت بدلالة النص ثابت بمعنى النص والتخصيص
يستدعي سبق العموم وأما على قول من يقول بأن المعاني لها عموم وهو الجصاص
وغيره فلأن معنى النص إذا ثبت علة لم يجز أن يكون غير علة وفي التخصيص ذلك
بيانه أن من قال الموجب لحرمة التأفيف في موضع النص هو الأذى وقد قال بأن
الشرع جعله علة للحرمة أينما وجد حتى يمكنه التعدية فمتى وجد هذا الوصف ولا حكم
له فلم يكن علة الحرمة فكأنه قال هو علة وليس بعلة وهو تناقض ظاهر **وأما
الثابت بمقتضى النص فما لم يعمل النص إلا بشرط تقدمه عليه** فإن ذلك أمر اقتضاه
النص لصحة ما يتناوله فصار هذا مضافا إلى النص بواسطة المقتضى وكان كالثابت
بالنص اعلم أن المقتضى مفعول من الاقتضاء وهو الطلب فكان المقتضى مطلوبا
من جهة المقتضي أي يسمى فاللفظ الظاهر هو المقتضي والثابت لتصحيح هذا الظاهر
هو المقتضى أي يقتضي هذا الظاهر المنطوق عند الاحتياج المقتضى الذي لم ينطق به
ويقال المقتضي جعل غير المذكور مذكورا تصحيحا للمذكور ثم له شرائط منها
أن يثبت به شروط الشيء ولا يثبت به ركن الشيء لأن الشرط تابع والركن لا يجوز أن يقوم به
ذلك الشيء وبه يتم الماهية فكيف يثبت تبعا ما به القوام لئلا يقلب الركن
شرطا وتابعا وفيه جعل ما هو داخل في الماهية خارجا عنها ولهذا قلنا إن الخطاب
بالكفار بالشرائع بشرط تقدم الإيمان لا يصح أن يكون الإيمان ثابتا اقتضاء فيكون
الإيمان تبعا للشرائع لأن الشرط تابع للمشروط فيكون فيه جعل المتبوع تابعا
لتبعه إذ الشرائع تبع الإيمان وكذا لو قال رجل لعبده كفر بهذا العبد عن يمينك
فأعتقه لا يصح التكفير لأن التكفير بالمال لا يصح إلا بعد عتقه وعتقه لا يثبت
اقتضاء لأن الأهلية تكون بالحرية وهي أصل فلا تثبت اقتضاء وكذا لو قال لعبده
تزوج أربعا لا يثبت العتق اقتضاء لما بينا **ومنها أن يثبت شرائط
المقتضي** لا شرائط نفسه لأنه إنما يثبت ضمنا وتبعا للمقتضي كأن المنطوق هو الأصل
المتضمن دون التبع **ومنها أن لا يصرح بهذا الثابت اقتضاء** بل
الشرط أن يذكر المقتضي فحسب لأنه لو صرح به لم يبق مقتضى وإذا ثبت هذا
فنقول المقتضى زيادة على النص ثبت شرطا لصحة المنصوص عليه لما لم يستغن
عنه ووجب تقديمه لتصحيحه فقد اقتضاه النص فصار المقتضى مع حكمه حكما
للنص لكن حكمه بواسطة المقتضي كشراء القريب يثبت به الملك والعتق ولكن
لم يوجب العتق بنفسه ولكن

ولكن الملك الثابت بالشراء صار علة وهو العتق مع الملك حكما للشراء لكن للعتق بواسطة
الملك فلما أضيفت المقتضي مع حكمه إلى النص صار بمنزلة الثابت بالنص لا بالقياس
حتى إن القياس لا يعارض شيئا من هذه الأقسام **وعلامته أن يصح به المذكور
ولا يلغى عند ظهوره** بخلاف المحذوف أي علامة المقتضي أن يصح به المقتضي ولا يلغى
إذا ظهر المقتضى بخلاف المحذوف فإنه يتغير المذكور عند التصريح به كما في قوله تعالى و
اسأل القرية فإن الأهل محذوف لا مقتضى حلا فالفاصلي إلى زيد فإنه يستويان
حيث قال السؤال للتبيين فاقتضى موجب هذا الكلام أن تكون المسؤول من أهل
البيان وذا لا يتحقق من الحيطان فيثبت الأهل اقتضاء ليفيد وقلنا
الأهل محذوف لا مقتضى لأنه عند التصريح بهذا المحذوف يتحول السؤال عن القرية
إلى الأهل ويتغير إعراب القرية والمقتضي يثبت لغة فله عموم فإنه يستويان **و
ومثاله الأمر بالتحرير للتكفير مقتض للملك ولم يذكر** أي مثال المقتضي قوله لغيره
أعتق عبدك عني بألف درهم عن كفارة يميني فقال أعتقت وقع العتق عن الآمر
عندنا خلافا لأبي يوسف رحمهما الله وعليه الألف لأن الأمر بالإعتاق عنه بألف يقتضي التمليك
بالبيع منه بألف ليتحقق الإعتاق عنه إذ لا عتق فيما لا يملك ابن آدم بالحديث
فزاد البيع على هذا الكلام تصحيحا للكلام إذ البيع سبب الملك فكأنه قال بع عبدك هذا
مني بألف وكن وكيلا عني بإعتاقه فيكون أمرا بالبيع منه والإعتاق عنه جميعا ويكون مضافا
إلى المقتضي وهو الأمر بالإعتاق عنه فالملك هنا زائد يثبت شرطا سابقا على الأمر بالإعتاق
عنه لتصحيح الإعتاق عنه وهذا لأن الملك صفة المحل والمحل شرط للتصرف لا يشترط
البيع مقصودا حتى سقط اعتبار القبول فيه ولو كان بالأمر مما لا يملك الإعتاق لم يثبت
البيع بهذا الكلام ولو كان العبد آبقا يعتق عن الآمر لا لكونه مقدور التسليم شرط البيع
لا شرط العتق ولو صرح المأمور بالبيع بأن قال بعته منك بألف فأعتقه لم يجز عن الآمر بل
كان مبتدئا ووقع العتق عن نفسه لما مر من أن شرطه أن لا يصرح به وعلى هذا قال أبو يوسف
رحمه الله إذا قال أعتق عبدك عني بغير شيء فأعتقه يقع العتق عن الآمر ويثبت الملك
بالهبة وإن لم يوجد القبض لأن الملك ثابت هنا بمقتضى العتق فيثبت بشرائط العتق
ويسقط اعتبار شرط الهبة مقصودا وهو القبض كما سقط اعتبار القبول في البيع بل
أولى لأن القبول ركن في البيع والقبض شرط في الهبة فلما سقط الركن تتميما لكونه ثابتا
بمقتضى العتق مع أن الركن أقوى من الشرط لأنه داخل في الماهية والشرط خارج فلأن يسقط
الشرط هنا أولى ألا ترى أنه لو قال أعتق عبدك عني بألف درهم ورطل من خمر فإنه يقع
العتق عن الآمر والبيع الفاسد مثل الهبة في اشتراط القبض ولكنه لما ثبت بمقتضى العتق
سقط اعتباره وقال أبو حنيفة ومحمد رحمهما الله يقع العتق عن المأمور لأن الهبة لا تحصل بدون
القبض ولم يوجد فلا يمكن تنفيذ العتق عن الآمر ولا وجه لجعل العبد قابضا نفسه
للآمر لأنه لا يسلم لأن العتق شرع من ملك المولى وإنما يبطل ملك المولى ويتلاشى بالإعتاق
لأنه إزالة الملك قصدا عند أبي حنيفة رحمه الله وضمنا عندهما وأيا ما كان ففيه طلب رقبة
العبد وذهاب ماليته وهذا التلف يحصل في ملك المولى لأن العبد مملوكه فإذا كان في
العتق تلف الملك والملك صفة المولى لأنه مالكه كان التلف على ملك المولى ضرورة لكن التلف
يقع في يد العبد لأنه تلف المالية والمالية قائمة في نفس العبد فكان التلف في يد العبد ضرورة
ثم هذا التلف غير مفوض للطالب ولا للعبد ولا هو محتمل للقبض لأن القبض لحق
واستيلاء والتلف هو الاضمحلال والتلاشي فأنى يتصور القرار مثله بخلاف ما إذا قال
لغيره أطعم عن كفارة يميني فأطعم المأمور حيث جاز ويثبت الملك للآمر وإن لم يقبض لأنه

خارج
الملك

اكل الى محل العصر نايبا عن الآمر في القبض لكون الطعام قايما فيجعل نايبا عنه تصحيحا للامر بالطعام
ونصبا للمالية تالفه ولم يتصور القبض في التالف وهو له لان القبض يسقط باطل لانه يثبت المقتضى
بهذا الطريق شرعى عاما يسقط به ما يحتمل السقوط شرعا في الجملة والقبض في البيع شرط لا يحتمل
السقوط بحال بخلاف القبول في البيع فانه يحتمل السقوط في الجملة الا ترى ان البيع ينعقد
بالتعاطي في النفيس والخسيس في الصحيح فيسقط الايجاب والقبول ومن قال لغيره
بعتك هذا الثوب بكذا فاقطعه فقطعه ولم يقل شيئا تم البيع والبيع الفاسد مشروع
مثل الصحيح فاذا كان ما يثبت الملك به في البيع الجائز يحتمل السقوط اذا كان ضمنا للعتق
فكذلك ما يثبت به الملك في البيع الفاسد يحتمل السقوط لان حكم الفاسد يوجد من الجائز

(هامش: والبيع)

والثابت به كالثابت بدلالة النص الا عند التعارض فان الثابت بدلالة النص راجح اولى
منه لان النص يوجبه باعتبار المعنى لغة والمقتضى ليس من موجبات اللغة وانما يثبت شرعا
للحاجة الى تصحيح المنطوق ولا عموم له عندنا حتى اذا قال ان اكلت فعبدي حر ونوى طعاما
دون طعام لا يصدق عندنا وكذا اذا قال انت طالق او طلقتك ونوى الثلاث لا يصح
بخلاف قوله طلقي نفسك وان بانى على اختلاف البحر ح اعلم ان المقتضى لا عموم
له عندنا وقال الشافعي رحمه الله له عموم لان المقتضى كالمنصوص في ثبوت الحكم به حتى كان الحكم
الثابت به بمنزلة الحكم الثابت بالنص لا بالقياس والحكم الثابت بالنص له عموم فكذا الحكم الثابت
به ولانه مذكور شرعا وكان كالمذكور حقيقة كالميت حكما بمنزلة الميت حقيقة في حق الاحكام
وهو المرتد اللاحق بدار الحرب ولنا ان العموم من صفات النظم والمقتضى غير ملفوظ
وانما جعلناه كالملفوظ ضرورة والضرورة في تصحيح الكلام لا في التعميم فيبقى على الاصل
وهو العدم فيما وراء صحة المذكور وهو التعميم وهو كالميتة لما ابيح تناولها للمحتاج
يتقدر بقدرها وهو سد الرمق فيما وراء ذلك من الحل والتمول والبيع والشبع بخلاف
المنصوص لان ثبوته اصلي لا ضروري (اي بقية الروح) فيكون بمنزلة حل الذكية يظهر في حكم التناول والاطلاق
والحلال فيظهر في مواضع منها اذا قال ان اكلت فعبدي حر ونوى طعاما دون طعام عنده
تعمل نيته لان الاكل يقتضي ماكولا وذلك كالمنصوص عليه فكأنه قال ان اكلت طعاما وللمقتضى
عموم عنده فتعمل فيه نية التخصيص وعندنا لا يصدق ديانة ولا قضاء لان النية
انما تعمل في الملفوظ والطعام غير مذكور نصا ولو جعل مذكورا اقتضاء فالمقتضى لا عموم
له فلغت نية التخصيص فيه وعلى هذا لو قال ان اشتريت او لبست وعنى شيئا دون شيء
ولو قال ان اكلت طعاما او شربت شرابا او لبست ثوبا لم يصدق في القضاء ويصدق
ديانة لانه نكرة في موضع الشرط فتعم فتعمل نية التخصيص فيه الا انه خلاف الظاهر فلا يصدق
قضاء ولو قال ان خرجت فعبدي حر ونوى مكانا دون مكان او قال ان اغتسلت فعبدي
حر ونوى تخصيص الاسباب لم يصدق عندنا لما بينا ولو قال ان اغتسلت الليلة
في هذه الدار فعبده حر فقال عنيت فلانا لم يصدق لان الفاعل غير مذكور وانما يثبت بطريق
الاقتضاء بخلاف ما اذا قال ان اغتسل احد في هذه الدار الليلة او ان اغتسلت غسلا فان نيته تعمل
فيما بينه وبين الله تعالى لان الفاعل مذكور في المسألة الاولى وهو عام فيصح تخصيصه وفي المسألة الثانية
الغسل مذكور وهو اسم نكرة في موضع النفي فيعم فيجوز تخصيص بعض الاغتسال عنه ولو قال لامرأته
بعد الدخول بها اعتدي ونوى الطلاق وقع بمقتضى الامر بالاعتداد لانها لا تعتد الا بعد تقدم
الطلاق فكأنه قال طلقتك فاعتدي ولهذا كان الواقع رجعيا ولا يصح نية الثلاث فيه وقال
الشافعي رحمه الله في قوله عليه السلام رفع عن امتي الخطاء والنسيان وما استكرهوا عليه لم يرد به
عينها لان عينها غير مرفوع فلو اريد به عينها لصار كذبا وهو عليه السلام معصوم عنه فاقتضى
ضرورة زيادة وهو الحكم ليصير مفيدا فصار المرفوع حكمها فيثبت رفع الحكم عاما في الآخرة وفي

(هامش: المعارضة)

المؤاخذة بالعقاب وفي الدنيا من حيث الصحة شرعا فقال بعموم المقتضى كما لو نص عليه
وقال رفع عن امتي حكم الخطاء ولهذا الاصل قال لا يقع طلاق المكره والمخطئ ولا يفسد
الصوم بالاكل مكرها او مخطئا لانه متى فسد لزمه القضاء وهو من احكام الشرع في الدنيا
وكذلك كل التصرفات فاجاب عنه القاضي الامام ابو زيد وقال لا يمكن ان يقع بها حكم
الآخرة غير ان المقتضى لا عموم له وحكم الآخرة وهو الاثم مراد بالاجماع وبهذا القدر
يصير مفيدا فيزول الضرورة فلا يتعدى الى حكم آخر وقال الشافعي رحمه الله ايضا
في قوله عليه السلام انما الاعمال بالنيات ليس المراد عين العمل فان ذلك يتحقق بدون النية
وانما المراد بها حكم الاعمال بطريق الاقتضاء فقال بعموم حكم الدنيا والآخرة فيما يستدعي
القصد والعزيمة من الاعمال قولا بعموم المقتضى فاجاب القاضي ابو زيد رحمه الله
بان المراد بها حكم الآخرة لا غير لان ثبوته بطريق الاقتضاء ولا عموم له فكأنه قال انما
ثواب الاعمال بالنيات وقال الشيخان شمس الائمة السرخسي وفخر الاسلام رحمهما الله لم يسقط
عموم هذين الحديثين من قبل الاقتضاء لان الحكم في الحديثين انما أدرج بطريق الحذف
لا بطريق الاقتضاء لان عند التصريح بالحكم يبقى الظاهر والمحذوف ثابت لغة ويبقى
صفة العموم ان كان يحتمل العموم الا ان المحذوف ههنا من الاسماء المشتركة لما قلنا
في مسائل الحقيقة والمجاز ولا عموم للمشترك واذا قال لامرأته انت طالق او طلقتك
ونوى الثلاث تعمل نيته عند الشافعي رحمه الله لان قوله انت طالق او طلقتك يقتضي طلاقا
وذلك كالمنصوص عليه فتعمل فيه نية الثلاث لا بعموم المقتضى ولنا ان النية
لا تصح في قوله طالق لانه نعت فرد لا يحتمل العدد ولا يمكن اعمال نية العدد باعتبار
الطلاق الواقع مقدرا عليه اقتضاء لان المقتضى لا عموم له لانه ثابت ضرورة والضرورة
ترتفع بالواحد وهذا لان قوله انت طالق كذب وهدر لغة من حيث ان الوصف بدون الصفة
القائمة في المحل لغو كقولك انت قائم فكان ثبوته شرعا لان اللغة يقتضي ان يكون الصفة
ثابتة للموصوف ولا يصير الوصف من المتكلم سابقا عليه واما ان يثبت الصفة في الموصوف
بسبب وصف الواصف ضرورة تصحيح وصفه فامر شرعي ليس بلغوي ولهذا يعد اثبات
الصفة بطريق الاقتضاء في التصرفات الشرعية ولا يكون في الحسية فيتقدر بقدر
الضرورة وهو تصحيح المنطوق وهو ان لا يصير كاذبا لاغيا في وصفه وانها تندفع
بالواحد اذ النعت يصح بدون الثلث فصار في حق الثلاث كانه غير ثابت فلغوا
وكذلك يقول في قوله طلقتك انه في اللغة اخبار عن طلاق موجود ماض وهو لم يطلق
فيلزم ان يكون هذرا كما لو قال ضربت ولم يسبق منه الضرب غير ان الطلاق يقع
به شرعا اقتضاء ضرورة تصحيح لفظه فيتقدر بقدر الضرورة ولا ضرورة في الثلاث
فلا تعمل نية الثلاث بخلاف قوله طلقي نفسك فانه يصح فيه نية الثلاث لان المصدر
ههنا ثابت لغة لان الامر فعل مستقبل وضع لطلب الفعل في المستقبل وهو مختصر من
الكلام ومطوله افعلي فعل الطلاق التطليق والمصدر اسم جنس يقع على الاقل
ويحتمل الكل فصح فيه الثلاث وهو كقوله ان خرجت فعبدي حر فانه يصح فيه السفر
لانه صار فعلا مستقبلا بدخول ان عليه والمصدر الثابت يكون في المستقبل ايضا
فكان كغيره من اسماء الاجناس في احتمال العموم واما المكان فثابت اقتضاء فلهذا

(هوامش: عموم — البزدوي صح — للحالس صح)

مكان صح

فسد لانه مكان بدون وازاح بهذا التقرير ما يقال ان الطلاق ثابت هنا بطريق الاقتضاء لانه لو قدر مذكورا لاستقام المذكور لان المقتضى زيادة ثبت شرطا لصحة المنصوص مقدما عليه ولم يوجد هنا حاجة الى وجوده للمعدود بدون حاجة واما فى التقبيل فنفس الفعل متصف بنفس الفعل فى حال وجوده لا يتعدد بالعزيمة لانه جعل انشاء شرعا فصار بمنزلة فعل سائر الجوارح وهذا لان فعل اللسان وان كان هو الاخبار والاظهار لا الانشاء لكان ان فعل سائر الجوارح وهو الانشاء لا الاظهار والاخبار ولكنه جعل انشاء شرعا فصار بمنزلة عمل سائر الجوارح والنية لا تعمل فى الفعل الا انها لتعيين بعض محتملات اللفظ وبخلاف قوله انت بائن فانه يصح فيه نية الثلاث وان كانت البينونة ثابتة اقتضاء لتصحيح الكلام كما فى قوله انت طالق لان البينونة نوعان غليظة وخفيفة فاذا نوى الثلاث فقد نوى الغليظة فيصح نيته والا وقوع الثلاث لا لوقوع الثلث شرط لثبوت هذه البينونة والشيء يتضمن شرطه فكان هذا تعيينا لاحد المحتملين فصح ولهذا لو نوى ثنتين لا يصح لانه عدد واللفظ لا يتعرض للعدد بحال او يقال بان الطلاق يتنوع ايضا فنية الثلاث تعيين احد نوعيه فينبغي ان يصح الا ان البينونة تتصل بالمحل فى الحال ولا اتصالها وجهان انقطاع يرجع الى الملك وانقطاع يرجع الى المحل فيتعدد المقتضى وهو قوله انت بائن يتعدد المقتضى وهو البينونة القائمة فصح تعيينه لان النية لتعيين محتملات اللفظ واما طالق فلا يقع مختص بالمحل فى الحال لان حكمه وهو انقطاع الملك متعلق بشرط انقضاء العدة وانقطاع الحل متعلق بكمال العدد فلم يكن الحكم فى المحل موجودا فلم يصح النية لانه لا بد لها يوجد حتى يصير السبب معتبرة باحد وجهيه وانما الثابت فى الحال انعقاد العلة وانعقاد العلة لا يتنوع كالوطئ فانه ينعقد علة عند الرمى ولم يتنوع الآثار فلو تنوع فانما يتنوع بواسطة العدد لانه لا يسقط الحل الا بكمال العدد فيصير العدد على هذا اصلا وانه لا يثبت بطريق الاقتضاء لان اصل الشيء لا يثبت اقتضاء وانما يثبت التبع فالحاصل ان النية لم تصادف المتنوع فى فصل الطلاق وصادف فى فصل البائن فلهذا عملت فى انت بائن دون انت طالق فان قلت اذا حلف لا يساكن فلانا ونوى السكنى فى بيت واحد غير معين فانه يصح والمكان ثابت اقتضاء قلت قوله لا يساكن يدل على المساكنة لغة وهى انما تتحقق بين اثنين واحد والمساكنة مذكورة لغة وقد ازداد ثم ما يكون منها على الكمال اذا جمعهما بيت واحد بعينه لا يصح نيته لان المكان ثابت اقتضاء ولا عموم فيصح وكون بيتا فيه ولا عموم فى اللفظ بحال فالحاصل انه انما صحت نية الخصوص فنيته الخصوص ولا عموم ابتداء ان اعم المساكنة ما يكون فى بلدة والمطلق من المساكنة فى العرف ما يكون فى دار واحدة واتم ما يكون من المساكنة فى العرف ما يكون فى بيت واحد وانما وقع اليمين على الدار باعتبار العرف وان كانت قاصرة لانها من باب المفاعلة فيقوم بهما وكل بانضمام فعل كل واحد منهما بفعل صاحبه والاتصال بصفة الكمال انما يكون فى بيت واحد فاما فى الدار فانما يقع الاتصال فى توابع السكنى من اراقة الماء وغسل الثوب ونحوهما الا فى اصل السكنى فيكون قاصرة فيه بيت واحدة

مجازا اى مبهم غير معين

موجب الى تكميل فعل المساكنة والمساكنة ثابتة لغة فصحت نية تكميلها لا بدعى الحقيقة بتعيين نوع من انواع المساكنة بخلاف تعيين المكان فان قلت اذا قال رجل لصغير عنده وله ام معروفة هذا ولدى يثبت النسب فجاءت ام الصغير بعد موت المقر وصدقته وادعت ميراثها منه بالنكاح فانها تأخذ الميراث ودعوة الولد نصا اقرار بنكاح الام اقتضاء ثم يجعل كالتصريح به حتى يثبت النكاح صحيحا ويجعل قائما الى موت الزوج حتى يكون لها الارث فلو كان ثبوت المقتضى باعتبار الحاجة فقط لما ثبت الارث لعدم الحاجة اليه قلت قوله هذا ولدى اقرار منه بانه ولده منها اشارة لا اقتضاء لان الولد يكون للوالد والوالدة عادة فصار تسميته الولد تسمية للوالدين اشارة لا اقتضاء والثابت بالاشارة كالثابت بالظاهر فيثبت على الاطلاق المنصوص على النكاح وان ثبتها مقتضى النسب لكن المقتضى غير متنوع اذ النكاح غير متنوع الى نكاح يجلب الارث والى نكاح لا يجلب الارث والشيء اذا ثبت بلوازمه وارث لا يكون ثابتا ومن لوازم النكاح الارث اذا لم يكن لمانع موجودا والكلام فيه فيثبت الارث ضرورة ولا بد لك ان تعرف الفرق بين عبارة النص وبين الثابت بعبارة النص وبين اشارة النص وبين الثابت باشارة النص فان جمهور الناس عنها غافلون فى زمان الفقير على التعلم متخبطون فنقول ما اثبت الحكم بصيغته مع سوق الكلام له فهو عبارة النص والحكم الثابت به ثابت بعبارة النص وما لم يثبت الحكم بصيغته من غير سوق الكلام له اشارة النص والحكم الثابت به ثابت باشارة النص وما اثبت الحكم لا بصيغته بل بمعنى الصيغة لغة فهو دلالة النص والحكم الثابت به ثابت بدلالة النص وما اثبت الحكم لا بصيغته ولا بمعنى صيغة النص بل بامر زائد ثبت ضرورة شرعا فهو مقتضى النص والحكم الثابت به ثابت بمقتضى النص فهذه حدود متقاربة لا يكثر بينها الا من فهم واتصف وقليل ما هم وقد ميزت بين هذه الاقسام الاربعة بالاعلام الواضحة والآثار اللائحة على وجه لم يبق لمخاصم نزاع ولا لمجادل دفاع وبحمد الله ومنته

فصل السيص على الشيء باسمه العلم يدل على الخصوص عند البعض

كقوله عليه السلام الماء من الماء حتى الانصار رضى الله عنهم على عدم وجوب الاغتسال بالاكسال لعدم الماء اعلم ان الاستدلال بالنص على خمس صحيح وفاسد فالصحيح ما مر من الاستدلال بالعبارة والاشارة والدلالة والاقتضاء وما سواه من الاستدلال كالتنصيص باسم العلم والتخصيص بالوصف والتعليق بالشرط والتخصيص بالسبب ونحو ذلك فاسد عندنا وقال الشافعي ابو بكر الدقاق ان التنصيص على الشيء باسم العلم يوجب التخصيص وقطع المشاركة بين المنصوص عليه وغيره فى الحكم لانه لو لم يوجب ذلك لم يظهر للتخصيص فائدة ولا يجوز ان يكون شيء من كلام صاحب الشرع غير مفيد والمراد باسم العلم ما يدل على الذات ولا يكون دالا على الوصف واستدل بقوله عليه السلام الماء من الماء فالانصار فهموا التخصيص من ذلك حتى استدلوا به على نفى وجوب الاغتسال بالاكسال لعدم الماء وهم كانوا من اهل اللسان فلو لم يكن ذلك موجبا للنفى لما صح الاستدلال منهم به وعندنا لا يقتضيه سواء كان مقرونا بالعدد او لم يكن لانه ان عنى بالتخصيص ان هذا الحكم غير ثابت بالنص فى غير المسمى فعندنا كذلك لان حكم النص فى غيره لا يثبت به بل بالعلة النص وان عنى به انه لا يثبت فيه

لان النص ما تعرض فهو باطل لان النص لم يكن متناولا له فكيف يوجب نفيا او اثباتا للحكم فيما لم يتناوله
ولان النص المثبت موجبه الاثبات فكيف يوجب النفي في غيره وهو ضده ولانه لما لم يكن
الاثبات بعين النص في غيره اصلا ولهذا لا يمكن النفي الذي هو ضده اولى ولو كان التخصيص
موجبا النفي الحكم في غير المنصوص عليه كما زعم لكان التعليل للنصوص باطلا لانه يكون حكما
قياسا في مقابلة النص وقد اجمع الفقهاء على جواز تعليل النصوص لتعدية الحكم الى
الفروع ويحكى عن الثلجي رحمه الله انه كان يقول هذا اذا لم يكن المنصوص عليه باسم العلم
محصورا بالعدد نصا كخبر الربوا فاما اذا كان محصورا بعدد فذلك يدل على نفي الحكم
في غيره لا في اثبات الحكم في غيره ابطال العدد المنصوص وذا لا يجوز واستدل بقوله (عليه صح)
عليه السلام خمس من الفواسق يقتلن في الحل والحرم بالاجزاء وبقوله عليه السلام احلت لنا
ميتتان ودمان اما الميتتان فالحوت والجراد (اي في حرم مكة) والدمان الكبد والطحال فان ذلك
يدل على نفي الحكم فيما عدا المذكور والصحيح ان التخصيص لا يدل على شيء من ذلك في شيء من
المواضع وذكر العدد لبيان ان الحكم بالنص ثابت في العدد المذكور فقط ونحن نقول
ان الحكم في غير المذكور انما ثبت بعلة النص لا بالنص فلا يوجب ذلك ابطال العدد المنصوص
وقوله لو لم يوجب ذلك لم يظهر للتخصيص فائدة قلنا هذا مجرد الدعوى وانا
لم نسلم بالدليل ان الفائدة مقصورة على نفي الحكم عن غيره لا يستعمل هذا الكلام
ولا يتصور ذلك حتى يلج الجمل في سم الخياط ثم نقول اكثر ما فيه ان فائدة الخبر وهو
تعظيم المذكور وتفضيله على غيره كما في قوله تعالى فلا تظلموا فيهن انفسكم خص هذه
الاربع بالذكر تفضيلا لها مع ان الظلم حرام في كل وقت ونقول فائدة التخصيص
ان يتامل المستنبطون في علة النص فيثبتون الحكم بها في غير المنصوص عليه لينالوا درجة
الاستنباط وثوابه وهذا لا يحصل اذا ورد النص عاما والاسم لا يصلح للاستغراق
وهو عندنا كذلك فيما يتعلق بعين الماء غير ان الماء مرة عيانا وطورا دلالة اي
الاسم لاجل الانحصار في قوله عليه السلام الماء من الماء بحرف الاستغراق وهو الالف
واللام وعندنا الحكم يتعلق بعين الماء ايضا غير ان الماء مرة يوجد عيانا بالانزال وطورا
يوجد دلالة بالالتقاء لانه اقيم مقام الماء فان بصره يغيب عنه وعسى لا يعلم لقلة
الماء او لفرط الشبق لانه حال الاشتباه وزوال العقل عما سواه واقيم السبب الدال
عليه وهو الالتقاء مقامه عند تعذر الوقوف على حقيقته والحاصل ان التخصيص
بالشيء لا يدل على نفي ما عداه عندنا وحديث الاحاد عندنا امر خارج الا من قبل
التخصيص من ذلك قوله تعالى كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون فاستدل اهل السنة بهذه
الآية على اثبات الرؤية لا من حيث التخصيص بل لانه تعالى جعل الحجب عقوبة لهم فلو كان اهل
الجنة بخلافهم والا لا يكون الحجب حق الكفار عقوبة لاستواء الفريقين في الحجب حينئذ والحكم
اذا اضيف الى مسمى بوصف خاص او علق بشرط كان دليلا على نفيه عند عدم الوصف او الشرط
عند الشافعي رحمه الله حتى لم يجوز نكاح الامة عند طول الحرة والامة الكتابية لفوات الشرط (ونكاح صح)
والوصف المذكور في النص وحاصله انه الحق الوصف بالشرط واعتبر التعليق بالشرط عاملا
في منع الحكم دون السبب حتى ابطل تعليق الطلاق والعتاق بالملك وجوز التكفير بالمال قبل
الحنث اعلم ان التعليق بالشرط عند الشافعي رحمه الله يوجب وجود الحكم عند وجود
الشرط ويوجب عدم الحكم عند عدمه لان الوجوب ثبت بالايجاب لولا الشرط فصار
الشرط معدما ما وجب وجوده لولا الشرط فصار الشرط مؤخرا للحكم لا مانعا للسبب بعد
وجوده حتى بيانه انه قوله لعبده انت حر موجب عتقه في الحال لولا قوله ان دخلت

(وجود صح)
الدار فالتعليق ساتر نزول العتق الى زمان الشرط ولا يمنع اصل السبب واذا كان عمل الشرط (العتق صح)
في منع الحكم دون السبب كان المقتضي لوقوع الطلاق ثابتا وانما امتنع الوقوع لوجود
التعليق وكان العدم للحكم مضافا الى التعليق وهو نظير التعليق الحسي فان تعليق
القنديل بحبل من السقف يمنع وصوله الى الارض ولا يعدم اصله ويوجب وجوده
في الهواء ونفيه عن الارض فهذا لان السبب قد وجد حسا فلا يعقل انعدامه لكن
الحكم فان ثبوته عرف بالشرع فجاز ان يتعلق بالمانع الحكمي وهو الشرط وعلى هذا الاصل
لم يجوز تعليق الطلاق والعتاق بالملك لانه لما ثبت ان تاثير الشرط في تاخير الحكم الى زمان
وجوده بعد تقرر السبب والسبب لا يتحقق بدون الملك فيشترط قيام الملك
المحل عند التعليق ليتقرر السبب ولم يجوز نكاح الامة لمن قدر على نكاح الحرة لان الحل
متعلق بشرط عدم طول الحرة بالنص فيوجب نفي الحكم عند وجود طول الحرة كما يوجب اثباته
عند عدم طول الحرة هذا هو المفهوم من الكلام فان من يقول لغيره ان دخل عبدك
الدار فاعتقه يفهم منه ولا تعتقه ان لم يدخل الدار والعمل بالنص واجب بمنطوقها (وهو انه لعبده ان دخل الدار)
ومفهومها وجوز التكفير بالمال بعد اليمين قبل الحنث لان السبب هو اليمين ولهذا
اضاف الكفارة اليها والاضافة تدل على السببية واما الحنث فشرط وجوب
الاداء ولا يلزم ان تعجيل البدني في الكفارة لا يجوز على قوله (شافعي) لان التعليق بالشرط في تاخير (تاثير صح)
وجوب الاداء والمالي يحتمل الفصل بين وجوبه ووجوب ادائه لان الواجب قبل الاداء
مال معلوم كما في حقوق العباد فان الثمن يجب في ذمة المشتري بمجرد البيع ولا يجب الاداء
ما لم يطالب وكذلك في الديون المؤجلة يجب المال ولا يجب الاداء فالموجود هنا شيئان
المال والفعل في المالي واحدهما ينفك عن الآخر واما البدني فلا يحتمل الفصل بين وجوبه
ووجوب ادائه لان الواجب فعل يتادى به وهو عرض لا بقاء له والوجوب يقتضي وجود
شيء ولا وجود للفعل قبل الاداء وانما يتصور وجوده عند الاداء فلا يتحقق انفصاله
عن الاداء فلما تاخر وجوب الاداء الى ما بعد الحنث تاخر تقرر السبب ونفس الوجوب
ايضا ضرورة فلو كفر قبل الحنث يكون تكفيرا قبل تقرر السبب وقبل نفس الوجوب
وانه لا يجوز ونظيره من حقوق العباد الشراء مع الاستئجار فان شراء العين يثبت
الملك ويتم السبب قبل فعل التسليم والاستئجار يثبت الملك في المنفعة قبل الاستيفاء
لانها لا تبقى وقتين ولا يتصور تسليمها بعد وجودها بل يقترن التسليم بالوجود فانها
تصير حاصلة بالعقد عند الاستيفاء وكذا في حقوق الله تعالى يفصل بين المالي وبين
البدني من هذا الوجه وجوز تعجيل النذر المعلق بان قال ان فعلت كذا فعلي درهم
لوجود السبب وان تاخر الشرط ولان المعلق بالشرط يوجب الوجود عند وجوده (واذا ثبت ان التعليق بالشرط)
والعدم عند عدمه والوصف ملحق بالشرط يوجب الوجود عنده اي جار مجرى الشرط
لان الحكم لا يثبت بالنص بعد وجود المسمى ما لم يوجد الوصف ولولا ذكر الوصف
لكان الحكم ثابتا قبل وجوده وهو امارة الشرط فان قوله انت طالق ان دخلت الدار
ليس بموجب وقوع الطلاق ما لم تدخل وبدون هذا الشرط كان موجبا للطلاق قبل
الدخول الا ترى انه لو قال لها ان دخلت الدار راكبة فانت طالق كان الركوب
شرطا وان كان مذكورا على سبيل الوصف لها معنى فيوجد الحكم عند وجوده بمنطوقه
وتعدم عند عدمه بمفهومه وقد اباح الله تعالى نكاح الامة مقيدا بصفة الايمان فوجب
ان لا يجوز بدون هذه الصفة
فلا يجوز نكاح الامة

الشافعي رحمه الله

الكتابة وقال الشافعي رحمه الله وهذا إخلاف العلة فإن الحكم يثبت ابتداء لوجود العلة ولا يكون عدم
الحكم قبل وجود العلة مضافاً إلى العلة باعتبار أنها نفت الحكم قبل وجودها بل العدم
للعدم الأصلي وأما الوصف فغير للحكم بعد وجود سببه فكان مانعاً من ثبوت الحكم
قبل وجوده كما كان منتفياً وجد الحكم عند وجوده كالشرط ألا يرى أن الشرط دخل على
ما هو موجب لولا الشرط ولولا الوصف لكان الحكم ثابتاً بمطلق الاسم فصار الوصف للاعتراض
كالشرط وأما العلة فلا بد للإيجاب بلا اعتراض على ما بينا فصارت صفة الاسم
العلم متعلق بها الوجود ولم توجب العدم عند عدمها وقال الشافعي حرمة الربيبة تسبب
الدخول بامرأة مقيدة بوصف وهي أن تكون من نسائكم بقوله تعالى وربائبكم اللاتي
في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن أوجب ذلك نفي الحرمة عند عدم ذلك الوصف والعدم
ثبت إلزاماً عليه وأسند الإثبات مذهبه بقوله عليه السلام في خمس من الإبل السائمة شاة
فإن ذلك أوجب نفي الزكوة في غير السائمة فإنه قال ولا زكوة في غير السائمة إذ لولا ذلك
لوجب الزكوة في العوامل بقوله عليه السلام في خمس من الإبل شاة وقد اتفقنا على أن الزكوة
في غير السائمة وعندنا المعلق بالشرط لا ينعقد سبباً لأن الإيجاب لا يوجد إلا بركنه ولا
إلا في محله وههنا الشرط حال بينه وبين المحل فبقي غير مضاف إليه وبدون الاتصال بالمحل لا ينعقد
سبباً اعلم أن المعلق بالشرط لا ينعقد عندنا وأثر الشرط في منع العلة من الانعقاد وأثره
في إعدام الحكم عند عدم الشرط ثم هو باق على ما كان قبل التعليق بالعدم الأصلي وهذا لأن
صحة الإيجاب باعتبار صدور ركن التصرف من أهله في محله ثم المتصرف إذا لم يكن أهلاً بأن
كان صبياً أو مجنوناً أو كان أهلاً لكن اللفظ أضيف إلى غير محله بأن كان بهيمة أو ميتة
لا يصير سبباً فكذا إذا وجدت الأهلية والمحلية إلا أنه وجد الحائل بين اللفظ والمحل
بذكر الشرط لا يصير سبباً وهذا لأن التعليق بالشرط منع وصوله إلى المحل لا اتصاف
لأنه تعلق بالدخول فلا يصل إليه قبل وجوده كالقنديل المعلق بحبل لا يصير واصلاً
إلى الأرض لاستحالة كينونته كائناً في مكانين في زمان واحد وإذا لم يصل إلى محله لم يصر علة
بل بعرض أن يصير علة بالوصول إليه عند وجود الشرط وهذا كفعل النجار لما توقف
على الأهلية والمحلية واتصال التصرف بالمحل فما لم يتصل فعل النجار بالمحل وهو الخشب
لم ينعقد الفعل نجراً أو كالرمي فإن نفسه ليس بقتل ولكنه بعرض أن يصير قتلاً إذا اتصل
بالمحل فإذا كان ثم مجن منع وصوله إلى المحل فلا يقال أن المجن مانع من القتل
ولكن لما كان يصير قتلاً إذا وصل إلى محله عند عدم المجن علم أنه مانع للاتصال
بالمحل ثم يمنع انعقاد علة وإذا كان الشرط مانعاً من الانعقاد كان عدم الحكم لعدم العلة
لا لمنع الشرط الحكم بعد العلة وعند وجود الشرط توجد العلة والحكم وهذا أساس أن التعليق
ليس بمعنى التأجيل لأن الشرط يحول بين صورة العلة ومحلها فلا يصير معه علة كقوله
أنت حر متى لم يتصل بقوله حر فصار عدم الحكم عند عدم الشرط بناء على العدم الأصلي كما كان
قبل التعليق أما التأجيل فلا يمنع السبب لأن المحل الذي سبب الوجوب انعقد ومحل
الدين الذمة والتأجيل لا يمنع ثبوت الدين في الذمة ولا ثبوت الملك في المبيع وإنما
يوجب المطالبة ولذلك لا يمنع التعجيل ولأنه لا يشبه تعليق القنديل كان موجوداً
بذاته حبل التعليق يعرفنا أن عمل التعليق لم يكن لابتداء وجوده بل لنقله عن مكان
إلى مكان فلذا أوجب تفريغ مكان وشغل آخر وههنا قبل التعليق ما كان الحكم

موجوداً فكان تأثير التعليق في تأخير السببية للحكم إلى وجود الشرط وأنه ليس كاشتراط الخيار
في البيع لأن الخيار ثم دخل على الحكم دون السبب حقيقة وحكماً أما الحقيقة فلأن البيع
لا يحتمل الخطر لأنه من الإثباتات والإثباتات لا تحتمل التعليق بالخطر لأن تعليق التمليك
بالخطر قمار وهو حرام وتعليق البيع بالشرط خطر لأنه لا يدري أيكون أم لا فكان القياس
أن لا يجوز البيع مع شرط الخيار وإنما جوزناه بحديث حبان بخلاف القياس نظراً لمن
لا خبرة له في المعاملات كيلا يغبن فلو دخل على السبب لتعلق حكمه لا محالة ولو دخل
على الحكم لنزل سببه والسبب يحتمل الفسخ فيبطل التدارك به بأن يصير غير لازم
ما دنا الخطرين فكان أولى فأما الطلاق والعتاق من الإسقاطات فيحتمل الخطر
والتعليق فوجب القول بكمال التعليق فيه وهو أن يكون داخلاً على السبب إذ
لو دخل على الحكم لكان السبب ثابتاً فكان تعليقاً من وجه دون وجه والأصل
في كل ثابت كماله وأما الحكم فلأن من حلف لا يبيع فباع بشرط الخيار يحنث ولولا أنه
سبب لما حنث ولو حلف لا يطلق امرأته فعلق طلاقها بالشرط لا يحنث ما لم يوجد
الشرط وإذا وجد الشرط بطلت الحلقة صار ذلك الملفوظ علة كأنه ابتداء المحسوس
الآن وقوله أن السبب موجود حساً فلا ينعقد إعدامه قلنا لا ينعقد المحسوس
وإنما يعلق السببية وهو أمر شرعي فإن قلت لو لم يبق سبباً لم يبق تعليقاً قلت
لو بقي سبباً لكان إيقاعاً فلم يكن يميناً والمعلق بالشرط يمين واليمين غير الإيقاع
ولهذا ينقض اليمين إذا صار إيقاعاً عند وجود الشرط ولهذا جوزنا تعليق الطلاق
والعتاق بالملك لأن المعلق قبل وجود الشرط يمين ومحل اليمين ذمة الحالف والحالف
أهل لذلك الكلام فيه وإنما يصير طلاقاً أو عتاقاً عند الشرط فيعتبر الملك حينئذ
ولم يجوز تعجيل النذر المعلق بالشرط لأنه لا يصير سبباً ما لم يتصف إلى الذمة قابلة
للحكم والشرط يمنع الوصول إلى الذمة فلا يكون سبباً ولم يجوز التكفير قبل الحنث لعدم
السبب لأن أدنى درجات السبب أن يكون طريقاً إلى الحكم واليمين مانعة عن الحنث الذي
تعلق وجوب الكفارة به لأنها تعقد للبر والبر ضد الحنث وتفوت بالحنث في الحنث
نقض اليمين ويستحيل أن يقال أن هذا الشيء سبب لحكم لا يثبت ذلك الحكم إلا بعد انتقاضه
انتقاضه فعرفنا أنها بعرض أن تصير سبباً عند وجود الشرط لا تكون سبباً في الحال
وهذا بخلاف الإضافة فإن قوله أنت طالق غداً أو أنت حر غداً سبب لأنه وضع
لوقوع الطلاق أو العتاق وذكر الغد لتعيين زمان الوقوع لا للمنع من الوقوع
فكان الحكم واجب الوجود به والزمان زمان الوقوع من لوازم الوقوع فلا ينافي
السببية بخلاف التعليق فإنه للمنع من الوقوع وكذا اليمين واستحال أن يكون مانع
الشيء سبباً له وطريقاً له فكان مانعاً في السببية ولهذا لو نذر أن يتصدق يوم
الخميس فتصدق قبله جاز لوجود السبب بخلاف ما إذا علق على أمر وفرق فيه
بين المالي والبدني ساقط لأن الواجب لله تعالى على العبد فعل هو عبادة والعبادة
فعل يأتي به العبد على سبيل التعظيم لله تعالى بخلاف هوى النفس فأما المال أو منافع
البدن فآلة يتأدى الواجب بها فالمالي ما يكون محل فعل العبد المال وفي البدني ما يكون محل
فعله بدنه فأما الواجب في المالي ففعل واجب في الذمة بإيجاب الله بخلاف حقوق
حقوق العباد فإن الواجب للعبد مال لا فعل لأن المقصود ما ينتفع به العبد بجلب نفع أو
دفع ضرر وذلك بالمال دون الفعل ولهذا إذا

طرفي بجنس حقه فاستوفى تم الاستيفاء وان لم يوجد من المديون فعل هو اداء فان قلت الزكوة
حق الله تعالى وسقط بفعل النايب بلا فعل الاداء ممن عليه قلت الانابة فعل منه وجعل
اداء النايب كادايه بنفسه باعتبار الانابة وجوزنا نكاح الامة لمن له طول الحرة لان
الله تعالى اباح نكاح الامة حال عدم الطول وما حرم حال وجوده لان التعلق بالشرط لا يوجب
نفي الحكم قبله فبقي الحل قبل وجود هذا الشرط بالآيات المطلقة فان قلت من الشرط
هنا والشرط ما ينتفي الحكم عند انتفايه فيلزم ان يكون الحكم المعلق منتفيا عند انتفاء
المعلق عليه كالوضوء لما كان شرطا لصحة الصلوة ينتفي الصحة عند انتفايه قلت
الشرط عبارة عن العلامة قال الله تعالى فقد جاء اشراطها اي علاماتها واذا كان الشرط
عبارة عن العلامة فيلزم من ثبوتها ثبوت الحكم ولا يلزم من عدمها عدم الحكم والدليل
عليه قوله تعالى فاذا احصن فان اتين بفاحشة الاية ولا خلاف ان الحد يلزمها جزاء على
الفاحشة وان لم تحصن وقال فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا وحكم الكتابة لا ينتفي قبل
هذا الشرط وقال ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان اردن تحصنا ولا يحل الاكراه عند
عدم ارادة التحصن ايضا وقال وان كنتم على سفر ولم تجدوا كاتبا فرهان مقبوضة والرهن
جايز عند عدم هذا الشرط وتخريج مسئلة التنجيز سياتي في تقسيم السبب انشاء الله تعالى
ولانه لو قال لامراته ان دخلت الدار فانت طالق ثلاثا ثم نجز الثلاث يصح ولو كان عدم
الشرط يوجب عدم المشروط لما صح وقول صاحب المحصول المنجز عندنا غير المعلق حتى
لو بقي المعلق موقوفا على دخول الدار فاذا تزوجت بزوج آخر وعادت اليه ودخلت
الدار وقع المعلق مشكل لان مملوك الزوج الطلقات الثلاث فحسب حتى صارت
منجزة لا يبقى معلقة وقوله الوصف ملحق بالشرط فيوجب العدم عند العدم قلنا
اذا ثبت ان الشرط لا يوجب العدم عند العدم والملحق به اولى ان لا يوجب العدم عند العدم على
ان اقصى درجات الوصف اذا كان موثرا ان يكون علة للحكم ولا خلاف ان العلة لا توجب نفي الحكم
عند عدمها لجواز ان يثبت الحكم بعلل شتى فلا يلزم من عدم العلة المعينة عدم الحكم ولو دل
عدم العلة على عدم الحكم في صورة اتحاد الامر خارجي بان يكون العلة متحدة كقول محمد رحمه الله
في ولد المغصوب انه لم يضمن لانه لم يغصب انما عدم العلة من حيث هي هي فلا يدل على عدم
الحكم ولهذا جوزنا نكاح الامة الكتابية لان قوله تعالى من فتياتكم المؤمنات لا يقتضي
الحرمة عند عدم صفة الايمان لما بينا وهو كقوله تعالى وبنات خالك وبنات خالاتك اللاتي هاجرن
معك فان التقييد بهذا الوصف لا يوجب نفي الحل في اللاتي لم يهاجرن معه بالاتفاق وانا لم
الزكوة في العوامل باعتبار نص آخر وهو قوله عليه السلام لا زكوة في العوامل والحوامل لا باعتبار
ما ذكر وقوله تعالى وربايبكم اللاتي في حجوركم من نسايكم اللاتي دخلتم بهن لنا لا علينا
فان كون الربيبة في حجر زوج الام ليس بشرط للحرمة ولو كان التقييد بالوصف يوجب العدم
عند العدم لما وجبت الحرمة بدون الحجر وعلى هذا قال زفر رحمه الله فيمن له امة ولدت
ثلاثة اولاد في بطون مختلفة فقال المولى الاكبر ابني يثبت نسب الآخرين منه لان التخصيص
بالاكبر لا يوجب نفي نسب الآخرين وقد ظهر بثبوت نسب ولدها منه انها كانت
ام ولده من ذلك الوقت وام الولد فراش لمولاها ويثبت نسب ولدها منه بلا دعوة
وعندنا لا يثبت نسب الآخرين منه لا باعتبار التقييد بوصف الاكبر فانه لو اشار
الى الاكبر وقال هذا ابني لا يثبت نسب الآخرين منه ايضا وقد بينا ان التنصيص على الاسم
لا يوجب نفي الحكم في غير المسمى بذلك الاسم ولكن انما لا يثبت نسبهما منه لان التخصيص
بوصف سكوت عما وراءه غير ان السكوت

في موضع الحاجة الى البيان بيان لان تكلم المسكوت عنه بخلاف المنطوق به لانه لو لم يكن
كذلك لما حل السكوت عن بيانه مع وقوع الحاجة اليه وفي غير موضع الحاجة الى البيان
لا يكون بيانا فههنا سكت المولى عن البيان بعد تحقق الحاجة اليه لانه يفترض على
على المولى دعوة النسب فيما هو مخلوق من مائه نصا لان قبل الدعوة يثبت النسب منه
لانهم ولدوا على فراشه على سبيل الاحتمال حتى يملك نفيه وانما يصير مقطوعا
به على وجه لا يملك نفيه بالدعوة نصا فكان ذلك فرضا عليه فكانت الحاجة
ماسة الى البيان وكان سكوته عن دعوة نسب الآخرين عند لزوم البيان
لو كان النسب ثابتا منه نفيا حملا لامره على الصلاح حتى لا يصير تاركا للفرض
اللازم بالدعوة ولهذا انتفى نسبهما عنه وعلى هذا قال ابو حنيفة رحمه الله اذا قال
شهود الوارث لا نعلم له وارثا غيره في ارض كذا لا تقبل الشهادة لان هذه الشهادة
لا تقضي عليهم لوارث آخر في غير ذلك الموضع فكانهم سكتوا عن هذه الزيادة وقالوا
لا نعلم له وارثا غيره ولكن لتمكن التهمة لانه يوهم انهم يعلمون له وارثا آخر في غير
ذلك الموضع والشهادة ترد بالتهمة والاحكام لا تثبت بالتهمة بل بالحجة المعلومة
وقال ابو حنيفة رحمه الله السكوت عن ساير المواضع في غير موضع الحاجة الى البيان
ليس ببيان لان ذكر المكان غير واجب وذكر المكان يحتمل الاحتراز عن المجازفة
باعتبار انهما تفحصا في ذلك الموضع دون ساير المواضع ويحتمل تحقيق المبالغة
في نفي وارث آخر اي لا نعلم له وارثا في ارض كذا مع انه مولده ومنشاءه فاحرى
ان لا يكون له وارث آخر في موضع آخر فلا يتمكن التهمة في شهادتهم والمطلق يحمل على
المقيد وان كانا في حادثتين عند الشافعي رحمه الله مثل كفارة القتل وساير
الكفارات لان قيد الايمان زيادة وصف يجري مجرى الشرط فيوجب النفي عند عدمه في
المنصوص وفي نظيره من الكفارات لانها جنس واحد اعلم ان المطلق محمول
على المقيد اي يراد من المطلق المقيد سواء كانا في حادثة واحدة او في حادثتين عنده
اما اذا كانا في حادثة واحدة فلان الشي الواحد لا يجوز ان يكون مطلقا ومقيدا اذ
المطلق هو اللفظ المتعرض للذات دون الصفات لا بالنفي ولا بالاثبات والمقيد
هو المتعرض للذات مع الصفات والمطلق ساكت والمقيد ناطق فكان هو اولى
بان يجعل اصلا ويبني المطلق عليه فيثبت الحكم مقيدا بها كما في نصوص الزكوة فان النص
المطلق عن صفة السوم وهو قوله عليه السلام في خمس من الابل شاة محمول على المقيد بصفة
السوم وهو قوله عليه السلام في خمس من الابل السايمة شاة في حكم الزكوة بالاتفاق ونصوص
الشهادة فان نص المطلق عن صفة العدالة وهو قوله تعالى فاستشهدوا شهيدين من رجالكم
محمول على المقيد بها وهو قوله تعالى واشهدوا ذوي عدل منكم واما اذا كانا
في حادثتين مثل كفارة القتل وساير الكفارات فان المنصوص عليه في كفارة القتل
تحرير رقبة مومنة وفي كفارة الظهار واليمين رقبة مطلقة فحمل المطلق في هاتين
الكفارتين على المقيد في كفارة القتل حتى لا يجوز اعتاق الرقبة الكافرة في هاتين الكفارتين
عنده كما لا يجوز في كفارة القتل لان قيد الايمان زيادة وصف جرى مجرى الشرط
فيوجب نفي الحكم عند عدم الوصف في المنصوص عليه كما في اصله وفي نظيره من

الكفارات لانها جنس واحد لان الكل تحرير رقبة في كفر مشروع للستر والزجر فالشرع لما قيد
الرقبة بصفة الايمان في كفارة القتل لحكمة حميدة وهي التقرب الى الله تعالى بتخليص العبد
المؤمن عن ذل العبودية صار ذلك بيانا في سائر الكفارات كما يرى ان تقييد الايدي
بالمرافق في الوضوء جعل تقييدا في التيمم لان كل واحد منهما طهارة فكانا نظيرين والطعام
في اليمين لم يسقط في القتل لان التفاوت ثابت بالاسم العلم وهو لا يوجب الوجود
به وكذا الجواب في اعداد الركعات ووظائف الطهارات وزيادة الصوم في القتل
فانه لم يلحق به كفارة اليمين لانه زيادة قدر ثبتت بالاسم وهو شهران وهو اربع ركعات
او ثلث ركعات لان الصفة التي تجري مجرى الشرط لو قدر ان تخصيص الاسم بالعلم لا يوجب
نفي الحكم في غيره وعندنا لا يحمل المطلق على المقيد وان كانا في حادثة واحدة لامكان
العمل بهما اعلم ان المطلق لا يحمل على المقيد عندنا سواء وردا في حادثة واحدة
او حادثتين لان العمل بهما ممكن فلا يجوز ترك العمل باحدهما وفي الحمل ترك العمل بالمطلق
وهذا لان للمطلق حكما معلوما وهو الاطلاق وهو معنى معلوم وله حكم معلوم
وهو تمكن المكلف من الاتيان باي فرد شاء من افراد تلك الحصة والغرض منه التيسير
والتوسعة وللمقيد حكما وهو التقييد وهو معنى معلوم وله حكم معلوم والغرض
منه التشديد والتضييق فكما لا يجوز حمل المقيد على المطلق لاثبات حكم الاطلاق
فيه لا يجوز حمل المطلق على المقيد لاثبات حكم التقييد فيه لان في الحمل ابطال صفة
الاطلاق فيه وفيه ابطال صفة التخفيف واثبات صفة التغليظ وهو نسخ لان احدهما
نصب الشرع من تلقاء نفسه والاخرى نسخ ما هو المشروع بالرأي وقال ابن عباس رضي الله
عنهما ابهموا ما ابهم الله واتبعوا ما بين الله وفي الرجوع الى المقيد لتعرف منه حكم الاطلاق
ترك الابهام فيما ابهم الله تعالى وقال عمر رضي الله عنه ام المرأة مبهمة فابهموها وانما
اراد قوله وامهات نسائكم فان حرمتها مطلقة عن قيد الدخول وحرمة الربيبة مقيد
بالدخول بقوله تعالى من نسائكم اللاتي دخلتم بهن فلم يحمل المطلق على المقيد وقال
الله تعالى لا تسألوا عن اشياء ان تبد لكم تسؤكم قال ابو هريرة يا رسول الله فاعرض
عنه رسول الله عليه السلام حتى اذا اعاد مسألته ثلث مرات فقال عليه السلام لو قلت
نعم لوجب ولو وجب ما استطعتم ولو تركتم لضللتم اسكتوا عما سكت فنزلت
فيه تنبيه على ان العمل بالاطلاق واجب والرجوع الى المقيد لمعرفة حكم المطلق
اقدام على هذا المنهي عنه لما فيه من ترك الابهام فيما ابهم الله تعالى فلا يجوز الا ان يكونا
في حكم واحد مثل صوم كفارة اليمين لان الحكم وهو الصوم لا يقبل وصفين
متضادين فاذا ثبت تقييده بطل اطلاقه وفي صدقة الفطر ورد النصان في
السبب ولا مزاحمة في الاسباب فيجب الجمع اعلم ان الاطلاق والتقييد
في صوم كفارة اليمين وردا في الحكم وهو الصوم والصوم في وجوده لا يقبل وصفين
متضادين اي التتابع والتفرق فاذا ثبت تقييده بالتتابع بقراءة ابن مسعود رضي
الله عنهما فصيام ثلثة ايام متتابعات في قراءته كانت رواية عن رسول الله
عليه السلام وقد كان مشهورا في السلف فالخبر المشهور يجوز الزيادة على النص
بطل الاطلاق وفي صدقة الفطر ورد النصان وهو قوله عليه السلام ادوا عن
كل حر وعبد مطلقا وادوا عن كل حر وعبد من المسلمين في السبب ولا مزاحمة
في الاسباب لجواز ان يثبت الحكم الواحد باسباب كثيرة على سبيل البدل كالملك

العلم صح — واتبعوا صح — المطلق صح

فوجب الجمع اي يجب العمل بهما فوجب الصدقة عن العبد الكافر بالنص المطلق وعن العبد المسلم
بالنص المقيد وهو نظير ما سبق ان المعلق بالشرط لا يوجب النفي اي عدم الطلاق
والقيد في السبب نظير المعلق بالشرط فصار الحكم الواحد معلقا ومرسلا اختلاف نكاح
الامة تعلق بعدم طول الحرة بالنص وهو قوله تعالى ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح
المحصنات المؤمنات فمما ملكت ايمانكم من فتياتكم المؤمنات ونص مرسلا عن
الشرط مع ذلك فيجوز نكاح الامة حال طول الحرة بالآيات المطلقة وحال عدم الطول
بالآيات المطلقة وبهذه الآية وهذا لان الارسال والتعليق يتنافيان وجودا اي
عند الوجود فيمتنع ان يثبت الحكم الا كالملك لا يجوز ان يثبت لشخص من نوع واحد
بالبيع والهبة معا فاما قبل الوجود فهو معلق اي معدوم يتعلق بالشرط وجوده
ومرسل عن الشرط اي محتمل للوجود قبل الشرط والعدم الاصلي كان محتملا للوجود
بطريقين ولم يتبدل العدم الا بر انه لو قال الآخر اعتق عبدي ان دخل الدار ثم يقول
له اعتق عبدي ان كلم زيدا او دخل الدار صح حتى لو دخل الدار فاعتقه جاز
ولو كلم زيدا ودخل الدار جاز اعتاقه بالامرين جميعا ولذا لو قال له اعتق عبدي
ثم قال له اعتقه ان دخل الدار ملك المرسل والمعلق جميعا حتى لا يخرج احدهما عن
احدهما في الاخر ولهذا قال ابو حنيفة ومحمد رحمهما الله فمن قرب التي ظاهر منها
في خلال الاطعام لم يستأنف ولو قربها في خلال الصيام او الاعتاق يستأنف لان
الله تعالى قال فتحرير رقبة من قبل ان يتماسا فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين
من قبل ان يتماسا فمن لم يستطع فاطعام ستين مسكينا ولم يقل فيه من قبل ان يتماسا
فلم يحمل المطلق على المقيد وان وردا في حادثة واحدة لانهما حكمان ثم الشافعي رحمه الله
ترك اصله في صوم كفارة اليمين حيث لم يشترط التتابع ولم يحمله على الظهار والقتل
بان قال ان الله تعالى قيد بعض الصيام بالتتابع وبعضها بالتفرق كما في صوم المتعة
حيث قال فصيام ثلثة ايام في الحج وسبعة اذا رجعتم تلك عشرة كاملة والعشرة
الكاملة صوم المتعة بالنص ولو صامها متصلة لم يجز فبقي المطلق على اطلاقه
للتعارض الواقع بين قيد التفرق والتتابع قلنا صوم المتعة ليس بكفارة بل هو
نسك كالدم الذي صار الصوم خلفا عنه لا على انه غير مقيد بالتفرق الا ترى انه
انه لو فرقه قبل الرجوع لم يجز ولكن انما لم يجز صوم السبعة قبل ايام النحر لانه لم يشرع
الا انه شرع ووجب ثم وجب التفريق وعدم شرعية الصوم في وقت لا يعد تفريقا
كالليل لا يحتمل الصوم فلا يعد تفريقا لانه لم يشرع فيه وهذا لانه اضيف الى وقت لا بعد تفريقها
بكلمة اذا حيث قال اذا رجعتم والمضاف الى وقت لا يجوز قبل ذلك الوقت لانه
قبل سببه كصوم رمضان قبل رمضان وكصلوة الظهر قبل الظهر فلم يبق التتابع معارضا
ولا نسلم ان المقيد بمعنى الشرط الا ترى ان قوله تعالى من نسائكم معرفة بالاضافة
الينا ولا يكون قيد الدخول بقوله تعالى اللاتي دخلتم بهن معرفا لاستحالة تعريف المعرف
ليجعل شرطا كما في قوله هذه المرأة التي اتزوجها طالق بخلاف ما لو قال المرأة التي
اتزوجها طالق لانه اضاف الطلاق هنا الى مجهولة لا تصير عينا الا بالوصف
وهو التزوج فصار ما تحصل به التعيين في معنى الشرط وهو يصلح شرطا لكونه معدوما
على خطر الوجود فجعل شرطا اما في قوله هذه المرأة التي لا يمكن ان يجعل التزوج
شرطا لانه اذا عينها عرفها فلم يجعل ذلك الوصف مجرى الشرط فبقي لغوا

المتعة صح — قبل الظهر صح — التزوج صح — فلم يجز

فسبطل لعدم الملك ولئن كان بمعنى الشرط فلا نسلم انه يوجب النفي وهذا لان الاثبات لا يوجب
نفيا لا صيغة ولا دلالة ولا اقتضاء اما الاول فظاهر وكذا الثاني لان النفي ليس بمعنى الاثبات
لغة حيث يثبت بطريق الدلالة وكذا الثالث لان النفي ليس مما يستغني عنه المنصوص المثبت
حتى يثبت اقتضاء فضلا عن الحتمي بل هو احتمال بلا دليل واما عدم جواز تحرير الكافرة
في القتل باعتبار انه غير مشروع كما لا يجوز اعتاق النصف او ذبح الشاة لان الكفارة
ما عرفت الا شرعا فما ورد به الشرع جاز به التكفير ولا يحتاج الى الشرع لانعدام كفارة
لان ذا ثابت بالعدم الاصلي ولئن كان قياسا فنقول لا يصح الاستدلال به على غيره ان لو صحت المماثلة
وليس كذلك فان القتل اعظم الكبائر واعلم انا اذا سلمنا ان القيد بمعنى الشرط
وانه موجب نفي الحكم قبل الشرط قلنا لا يستقيم الاستدلال به على غيره اذا نفت المماثلة بينهما
وقد ثبت المفارقة بينهما في السبب فان القتل اعظم الكبائر بخلاف الظهار واليمين وفي
الحكم صورة ومعنى اما الصورة فلانه شرع في الظهار واليمين الطعام دون القتل واما
المعنى فلانه شرع في اليمين التخيير دون القتل والتخيير تخفيف واي تخفيف فمتى عدم
المماثلة في السبب والحكم كيف يجعل ما يدل على نفي الحكم في كفارة القتل دليلا على
النفي في كفارة اليمين والظهار فان قال انا اعتق العبد الزائد وفوات الايمان ثم النفي
بسبب ضرورة فلا يكون نفيا بعده العدم الذي ليس بحكم شرعي قلنا التقييد بوصف
الايمان لا يمنع التحرير بالرقبة الكافرة [illegible] ان الاثبات لا يوجب نفيا وانما لم تجز الكافرة
في القتل لانه لم يشرع الا ان قيد الايمان نفى جوازه وقد شرع في الظهار واليمين لما اوجب تحرير
رقبة مطلقا فصارت بعد الايمان [illegible] معدوم وهو عدم جواز تحرير الكافرة وهو
لا يصلح حكما شرعيا لابطال موجود وهو جواز تحرير الكافرة وهو يصلح حكما شرعيا فكان
هذا ابعد مما سبق فانه تمسك بالمفهوم فيما سبق فحسب وهنا تمسك بالمفهوم وعلى
العدم الذي لا يصلح حكما شرعيا لابطال موجود يصلح حكما شرعيا واما قيد الاسامة
والعدالة فلم يوجب النفي عندنا لكن السنة المعروفة في ابطال الزكوة عن الحوامل والعوامل
وهو قوله عليه السلام ليس في العوامل والحوامل صدقة اوجب نسخ الاطلاق وان امر بالتثبت
في نبأ الفاسق وهو قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا اي
فتوقفوا فيه وتطلبوا بيان الامر وانكشاف الحقيقة ولا تعتمدوا قول الفاسق وفي قراءة
فتثبتوا اوجب نسخ الاطلاق والتيمم الى المرافق لقوله عليه السلام التيمم ضربتان ضربة للوجه
وضربة لليدين الى المرفقين وهو مشهور يثبت به الزيادة فاذا صار مقيدا انتفى ذلك
الحكم بعينه مطلقا لا باعتبار حمل المطلق على المقيد وقول صاحب المحصول في الجواب
عن قول اصحابنا رحمهم الله ان قوله اعتق رقبة يقتضي تمكن المكلف من اعتاق اي رقبة
شاء فلو حمل القياس على انه لا يجوز الا المؤمنة لكان ذلك نسخا للقرآن بالقياس وانه
لا يجوز يشكل بتقييد الرقبة بالسلامة عن كثير من العيوب وايضا فقوله اعتق رقبة لا يزيد
في الدلالة على العام واذا جاز تخصيص العام بالقياس فلان يجوز هذا التخصيص
به اولى لا يتم لوجوه احدها ان الرقبة اسم للبنية مطلقا فوقعت على الكامل الذي
هو موجود مطلقا فلم يتناول ما هو كامل من وجه وثانيها ان تخصيص العام بالقياس
لا يجوز عندنا الا اذا خص البعض منه وثالثها ان المطلق ليس بعام فكيف يجوز تخصيص
ما ليس بعام وقد مرت هذه المباحث من قبل وقيل ان القران في النظم يوجب القران
في الحكم فلا تجب الزكوة على الصبي لاقترانها بالصلوة واعتبروا بالجملة الناقصة اعلم
ان بعض اهل النظر ممن لا يتبع له قالوا ان القران في النظم يوجب المساواة في الحكم حتى قالوا
في قوله تعالى واقيموا الصلوة وآتوا الزكوة ان القران يوجب ان لا تجب على الصبي الزكوة لان
القران في النظم يوجب المساواة في الحكم فلا تجب الزكوة على من لا تجب عليه الصلوة واعتبروا

بالجملة الناقصة فان من قال جاءني زيد وعمرو يفهم منه اشتراكهما في المجيء وكذا لو قال زينب طالق
وعمرة شاركت عمرة زينب في وقوع الطلاق ولا يقال ان الشركة في الجملة الناقصة باعتبار
النقصان لا باعتبار الواو ولا نقصان هنا لان الواو للعطف لغة ومقتضى العطف
هو الشركة فان من قال عبده حر وامرأته طالق ان كلمت فلانا يتعلق العتق والطلاق
بالشرط مع ان كل واحد كلام تام فلو لم يقتض العطف الشركة لما تعلق الاول بالشرط
وقلنا ان عطف الجملة لا يوجب الشركة لان الشركة انما وجبت في الناقصة لافتقارها
الى ما يتم به فاذا تم بنفسه لم تجب الشركة الا فيما يفتقر اليه ولهذا قلنا في قوله ان دخلت
الدار فانت طالق وعبده حر وقوله عبده حر وامرأته طالق ان كلمت فلانا ان الشرط يلحق
بهما لان العطف [illegible] التعليق والتعليق تصرف آخر غير الايقاع [illegible] من وجه
لا عرضه وهو التعليق قاصر فاثبتنا المشاركة بينهما في حكم التعليق بالواو حتى لو قال
ان دخلت الدار فزينب طالق وعمرة طالق يطلق عمرة في الحال لعلمنا انه غرضه في حق عمرة تعجيل الطلاق
دون التعليق اذ لو كان غرضه التعليق لاقتصر على قوله وعمرة لحصول الكفاية فلما لم يقتصر عليه
وافرده بالخبر علم ان مقصوده التنجيز وهنا خبر احدى الجملتين لا يصلح للجملة الاخرى فلهذا
علقنا العتق بالشرط ولهذا اذا قال ان دخلت الدار فزينب طالق ثلثا وعمرة طالق يتعلق
طلاق عمرة بالدخول كما يتعلق طلاق زينب لانه لا يمكن التعليق بذلك الشرط مع عرض وقوع الطلاق
في حق زينب ووقوع الواحدة في حق عمرة الا ان يذكر الخبر مفردا في حق عمرة اذ لو لم يذكر
الخبر لوقع الثلث على عمرة كما وقع على زينب فمست الضرورة الى ذكر الخبر لهذا فالحاصل ان المشاركة
لا تثبت لعين الواو بل باعتبار الافتقار والقصور اما من حيث عدم الخبر او من حيث التعليق
سواء كان تعليق تحصيل او تعليق ابطال او غير ذلك ولهذا قلنا في قوله تعالى فاجلدوهم ثمانين
جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا واولئك هم الفاسقون ان قوله فاجلدوهم جزاء لتضمن المبتدا
معنى الشرط وقوله ولا تقبلوا وان كان تاما الا انه من حيث انه يصلح جزاء وحدا افتقر
الى الشرط وان كان اخذ الجزاء لا بدله من الشرط فجعل ملحقا بالاول لان قول القائل اجلس
ولا تتكلم يكون عطفا صحيحا فصار رد الشهادة من تتمة الحد [illegible]
كالجلد وكذلك رد الشهادة مؤلم كالجلد بل ازيد عند العقلاء فان جراحات اللسان لها التيام
ولا يلتام ما جرح اللسان وكان القاذف هتك ستره بالقول فجوزي وفاقا باهدار
شهادته الا ان اللئام لا يبالون بهذا الزاجر والحدود شرعت زواجر فشرع الجلد ايضا
ليحصل الانزجار للوغد اللئيم والحيي الكريم واما قوله واولئك هم الفاسقون فليس
بخطاب للايمة بولاية الامام واما الحكاية عن حال قائمة فلا فهو مثل قوله تعالى فان يشاء الله
يختم على قلبك ويمحو الله الباطل فان قوله ويمحو غير معطوف على يختم فان قلت
ان كان يمحو كلاما مفيدا غير معطوف على يختم فلماذا اسقط الواو في الخط قلت
كما سقطت في قوله ويدع الانسان بالشر دعاءه بالخير وقوله سندع الزبانية على انها
مثبتة في بعض المصاحف وقوله لنبين لكم ونقر في الارحام ويذهب غيظ قلوبهم
ويتوب الله على من يشاء والشافعي رحمه الله قطع قوله ولا تقبلوا لهم من قوله فاجلدوهم
مع قيام دليل الاتصال وهو ان كل واحد منهما جملة فعلية اخذه بجزء صاحبته مفوض
الى الايمة مؤلم ووصل قوله واولئك هم الفاسقون بقوله ولا تقبلوا حتى صرف الاستثناء
اليهما مع قيام دليل الانفصال لان احدهما جملة فعلية خطاب للايمة والآخر جملة اسمية
بيان لتسمية القاذف في ذاته لازالة الاشكال في فعله لما اذا صار سببا لوجوب عقوبة
يسقط بالشبهات مع ان القذف خبر متردد بين الحسبة وبين هتك الستر [illegible]
حسبة اذا كان الرامي صادقا وله اربعة

الشهود فان الله تعالى ازال هذا الاشكال بقوله واولئك هم الفاسقون اي العاصون لهتك ستر
العفة من غير فائدة حين عجزوا عن اقامة اربعة من الشهود واليه اشار بقوله فاذ
لم ياتوا بالشهداء فاولئك عند الله هم الكاذبون فكان العمل بمقتضى النص فيما قلنا حيث جعلنا
القذف سببا موجبا للعقوبة والعجز عن البينة شرطا بصفة التراخي حيث قال ثم
فلم ترد الشهادة بمجرد القذف حتى يعجز عن الاتيان بالشهود الاربعة بخلاف ما يقوله
الشافعي رحمه الله فانه رد الشهادة بمجرد القذف وجعل رد الشهادة حدا مستقلا كالجلد لانه
عطف بالواو فيجب جعله جوابا ولا نلغو الزيادة هنا ان جعل جوابا لان غرضه
تطييب قلبها وتسكين نفسها وجاز تطليق غيرها على العموم لجواز ان يقع في قلبها انه
اراد بها قال غير التي ظننت الا انها تقول ان جاز ان يكون غرضه ايحاشها واغاظتها
فاراد ان يطلقها مع غيرها حيث بالغ في الخصام فما هو ماخوذ من الاحكام فلا يترك
بهذا الاحتمال عموم الكلام ولو نوى غيرها صدق ديانة لا قضاء لانه تخصيص للعام

وفصل الكلام المذكور للمدح والذم لا عموم له كقوله تعالى ان الابرار لفي نعيم
وان الفجار لفي جحيم وهو محكي عن بعض الشافعية حتى منعوا من عموم قوله تعالى والذين
يكنزون الذهب والفضة وابطلوا التعلق به في وجوب الزكوة في الحلي وقالوا القصد
بذلك الحاق الذم بمن يكنز الذهب والفضة وليس القصد به العموم وعندنا هذا فاسد
لان اللفظ دال على العموم وليست دلالتها على المدح والذم مانعة من دلالتها على العموم لانه
لا منافاة بينهما فحمل لكثيره وهذا بناء على ان العام لا يختص بغرض المتكلم ام لا

وفصل الجمع المضاف الى جماعة حكمه حكم حقيقة الجماعة في حق كل واحد لانها اسم جمع لولا الاضافة
فلا يبطل الجمعية بها وهو منقول عن زفر رحمه الله وعندنا يقتضي مقابلة الاحاد بالاحاد
حتى اذا قال لامراتيه اذا ولدتما ولدا فانتما طالقان فولدت كل واحدة منهما ولدا
طلقتا وكذا لو قال اذا دخلتما هاتين الدارين فدخلت كل واحدة منهما دارا طلقتا
ولا يشترط دخول كل واحدة منهما في الدارين وعند زفر رحمه الله لا تطلقان حتى تدخل
كل واحدة منهما الدارين جميعا لان هذا جمع مضاف الى الجماعة فيحققها لكل والعرف
شاهد لنا فانك تقول لبس القوم ثيابهم وركبوا دوابهم وانما تفهم منهم لبس كل واحد
منهم ثوبه وركب دابته

وفصل الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده والنهي عن الشيء
يكون امرا بضده وعندنا الامر بالشيء يقتضي كراهة ضده والنهي عن الشيء يقتضي ان يكون
ضده في معنى سنة واجبة اعلم ان العلماء اختلفوا في ان الامر بالشيء هل له
حكم في ضده اذا لم يقصد ضده بنهي قال بعض المتكلمين وبعض الشافعية لا حكم للامر
في ضده اصلا وقال الجصاص يقتضي نهيا عن ضده سواء كان له ضد واحد كالايمان
مع الكفر او اضداد كالقيام فان ضده القعود والسجود والاضطجاع والركوع
وقال بعضهم يوجب كراهة ضده والمختار عندنا انه يقتضي كراهة ضده ولا نقول
انه يوجب ذلك او يدل على ذلك واما النهي عن الشيء فهل له حكم في ضده
فعلى هذا ايضا قال الفريق الاول لا حكم له في ضده بوجه وقال الجصاص ان كان له
ضد واحد كان امرا به وان كان له اضداد لم يكن امرا بشيء منها وقال الفريق الثالث
يوجب ان يكون ضده في معنى سنة تكون في القوة كالواجب وعلى القول المختار يقتضي
ذلك واحتج الفريق الاول بان كل واحد من الامر والنهي ساكت عن ضده والسكوت
لا يكون موجبا شيئا فيبقى على ما كان قبل الامر كالمعلق بالشرط لما لم يوجب شيئا في
المعلق قبل وجود الشرط لانه مسكوت عنه فبقي على ما كان قبل التعليق ولا يرى

ويجب ربط كل ما يصلح جزاء ورد الشهادة يصلح جزاء كالجلد لانه ضرب عقوبة اذا قوبل بالقبول

والعام اذا خرج مخرج الجزاء او مخرج الجواب في غير مزيد عليه او لم يستعمل بنفسه يختص
بسببه وان زاد على قدر الجواب لا يختص بالسبب ويصير مبتدأ حتى لا تلغو الزيادة
خلافا للبعض اعلم ان العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب عندنا خلافا
للشافعي والمزني فعندهما يصير العام خاصا بالسبب وصورة المسئلة في موضعين
احدهما ان الحادثة اذا وقعت لواحد في زمن النبي عليه السلام فنزل نص عام في تلك الحادثة
يعمنا ولصاحب الحادثة وغيره فان هذا النص لا يختص به بسبب وقوع الحادثة له بل
يعم صاحب الحادثة وغيره وعندهما يختص بصاحب الحادثة ويراد باللفظ العام الواحد
مجازا وانما يثبت هذا الحكم في حق غير صاحب الحادثة بنص اخر او بالقياس على صاحب
الحادثة والثاني اذا خرج كلام الرسول عليه السلام جوابا لسؤال السائل يختص بالسؤال
عندهما وعندنا اذا كان الجواب لا يستقل بنفسه بدون السؤال يختص بالسؤال وان
كان مستقلا بنفسه ويكون مفيدا للحكم في حق السائل وغيره لا يختص به بل يعتبر عموم
الجواب احتجا بقوله عليه السلام لا ربوا الا في النسيئة والربوا يجري في النقد بالاجماع
ولكن الحديث ورد في حادثة خاصة فاختص بها فانه روي ان رسول الله صلى الله عليه
سئل عن الربوا في مختلفي الجنس فقال لا ربوا في مختلفي الجنس الا في النسيئة ولانه لو لم يختص
بالسؤال او بصاحب الحادثة لم يكن في تاخير البيان الى وقت السؤال او نزول الحادثة
فائدة فوجب ان يختص به ولنا ان اية الظهار واللعان وحد القذف وغيرها
نزلت عند وقوع الحوادث لاشخاص معلومين ولم يختص بها فان الامة عمموا احكامها
ولان الموجب للحكم هو اللفظ فكان اعتباره اولى من اعتبار السبب الذي سكت
النص عنه واعتباره يوجب العموم فكان عاما ولانا لو خصصناه بالسبب لغت
الزيادة وحيث لم نخصصه نصير الزيادة معمولا بها ويكون لابتداء التعليم كما روي انه
عليه السلام سئل عن ماء البحر فقال هو الطهور ماؤه والحل ميتته والسؤال كان عن الماء
ثم بين حكم ميتته وهو زيادة على قدر الجواب الا انه بقدر السؤال يكون جوابا وما زاد عليه يكون
لابتداء التعليم فكذا هنا ولهذا جوزنا الصلح على الانكار بعموم قوله تعالى والصلح خير
وان نزلت الاية في الصلح بين الزوجين ولا ينصرف الى الصلح المذكور وغيره منكرا
وان كان الاصل ان المنكر اذا اعيد معرفا كان عين الاول لانه اذا جعل للجنس يدخل
فيه المذكور وغيره وكان فائدته اكثر فكان الحمل عليه اجدر وعندهما يختص بنشوز
الزوجين وهذا في الجواب على اربعة اوجه الاول ما خرج مخرج الجزاء فيختص بسببه
كما روي انه عليه السلام سها فسجد وروي ان ماعزا زنى فرجم لان الفاء للجزاء فيتعلق
بما سبق كانه علة له وحكم العلة مخصوص بها والثاني ما خرج مخرج الجواب وهو غير زائد
على مقدار الجواب يختص بالسبب كما لو قيل لرجل انك تغتسل هذه الليلة في هذه
الدار عن جنابة فقال ان اغتسلت فعبدي حر فانه يختص بذلك الاغتسال المذكور
في السؤال حتى اذا اغتسل لا عن جنابة لا يعتق عبده وكذا اذا قال لغيره تعال تغد معي
فقال ان تغديت فعبدي حر فانه يختص بذلك التغدي والثالث ما لا يستقل بنفسه
ولا يكون مفهوما بدون السبب المقرون به فهذا يتقيد به ايضا لانه حين لم يستقل بنفسه
صار كبعض الكلام فلا بد من ان يرتبط بما قبله من السبب كمن يقول اليس لي عليك
كذا فيقول بلى او يقول اكان كذا فيقول نعم او اجل فانه يجعل اقرارا لان هذه الالفاظ
لا تستقل بنفسها فتقيد بالسؤال المذكور الذي كان سببا لهذا الجواب فيصير ما تقدم
من الخطاب كالمعاد فيه فاصل بلى ان يكون ايجابا لما بعد النفي فتقول لمن قال لم يقم
زيد والم يقم زيد بلى اي قد قام ونعم مصدقة لما سبقها من كلام منفي او مثبت تقول

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلوة على خير خلقه محمد واله
الطيبين الطاهرين يقول العبد المتوسل الى الله تعالى بالتقوى
الذريعة عبيد الله بن مسعود بن تاج الشريعة سعد جده
والجد جده لما كان اجل المواضع المعلقة من وقاية الرواية في مسائل
الهداية التي الفها جدي واستاذي مولانا الاعظم استاذ علماء
العالم برهان الشريعة والحق والدين محمود بن صدر الشريعة

يقول اذا قال اقام زيد ولم يقم نعم تصديقا للقوله وكذا اذا وقع الكلامان بعد حرف الاستفهام
كما لو قال اقام زيد او لم يقم زيد فقلت نعم فقد حققت ما بعد الهمزة فان كان بعد قضية موجبة
كان محققا لذلك الا انه ايجاب وان كان بعد قضية منفية كان محققا للذلك النفي واجل لتصديق
بها الا ان في جواب الاستفهام [illegible] منفصل وقيل يجوز ان يقع اجل بعد الاستفهام قال
فخر الاسلام اصل بلى ان يكون بناء على النفي في الابتداء مع الاستفهام ونعم لمحض الاستفهام
واجل بينهما وقد يستعملان اي بلى ونعم في جواب ما ليس باستفهام في ان يقدر فيه معنى
الاستفهام او يكون مستعارا للذلك وقد ذكر محمد رحمه الله في كتاب الاقرار مسئلة
في نعم من غير الاستفهام ومن غير احتمال الاستفهام كمن يقول لآخر اقض الالف التي
الذي لي عليك فقال نعم فقد اقر بها والرابع ان يكون مستقلا بنفسه
زائدا على قدر الجواب بان قال ان تغديت اليوم او ان اغتسلت الليلة
او في هذه الدار فلا يختص بسببه ويكون ابتداء لان في تخصيصه به الغاء
الزيادة ومع جعله نصا مبتداء اعتبار الزيادة التي تكلم بها فكان اولى الا ان يقول
نويت الجواب فحينئذ يدين فيما بينه وبين الله تعالى ويجعل تلك الزيادة للتوكيد
ولهذا قلنا اذا قالت المرأة لزوجها تزوجت علي فقال كل امرأة لي طالق
ثلاثا انها تطلق والمخاطبة حتى تطلق في الحال لانه زاد على قدر الجواب لان جوابه
ان يقول ان فعلت فهي طالق ثلاثا فكان مبتدئا وعن ابي يوسف رحمه الله ان المخاطبة
لا تدخل لان كلامه خرج جوابا لكلامها فيتقيد بالكلام السابق والكلام السابق في
تزوج غيرها عليها والزيادة ههنا ان جعل على قدر الجواب انما تخرج الكلام عن الجواب
اذا لغت الزيادة حتى

انه لو وجب حكما فما لم يتناوله الامر لا يثبت الا بعد التعليل فلان لو وجب حكما في ضده او وضع
له او لم على قول هؤلاء اذا لم يأتمر العبد يأثم بترك الواجب لا بارتكاب الضد وقال الجصاص
بان الامر وضع لوجود المأمور به ولا وجود للمأمور به مع الاشتغال بضده فثبتت
حرمة الترك الذي هو ضده ضرورة واقتضاء والحرمة حكم النهي فثبت النهي عن ضده اقتضاء
واما النهي فهو للتحريم ومن ضرورته فعل ضده اذا كان له ضد واحد فان من قال لعبده لا تتحرك
يكون امرا بضده وهو السكون لان للمنهي عنه ضدا واحدا واما اذا تعدد الضد
فليس من ضرورة الكف عنه اتيان كل اضداده الا ترى ان المأمور بالقيام اذا قعد او اضطجع
فقد فوت المأمور به والمنهي عن القيام لا يفوت حكم النهي بان قعد او اضطجع واستدل
على ذلك بان المرأة منهية عن كتمان الحيض بقوله تعالى ولا يحل لهن ان يكتمن ما خلق الله في ارحامهن
قيل هو الولد وقيل الحيض ولا تنافي بينهما فحمل عليهما ثم كان النهي عن الكتمان امرا بالاظهار
ولهذا اوجب قبول قولها فيما تخبره لتنفيذ الامر بالاظهار لان الكتمان ضده واحد وهو
الاظهار وبان المحرم منهي عن لبس المخيط ولم يكن مأمورا بلبس شيء فيتعين من غير المخيط لان
للمنهي عنه اضدادا ههنا وحكم النهي لا يثبت الا بجميع الاضداد وليس بعضها اولى من
البعض واحتج الفريق الثالث بما قال الجصاص الا انهم يثبتون الادنى لان المنهي الثابت
ضرورة واقتضاء لا يكون كالثابت نصا اذ الثابت نصا ثابت من كل وجه والثابت ضرورة
يثبت بقدر ما ترتفع به الضرورة والضرورة ترتفع بجعل ضد الامر مكروها وضد النهي سنة في
قوة الواجب واما الذي اخترناه فيما نحن فيه فهذا وهو ان الثابت بهذا الطريق يكون بطريق الاقتضاء
فقلنا بان الامر بالشيء يقتضي كراهة ضده والنهي عن الشيء يقتضي سنية ضده لا ان يكون موجبا
له او دليلا عليه وقوله تعالى ولا يحل لهن ان يكتمن ما خلق الله في ارحامهن نسخ وليس
بنهي لان الصيغة للنفي مثل قوله تعالى لا يحل لك النساء من بعد فلم يثبت الامر بالنهي وانما
كان هذا امرا بالاظهار لان الكتمان لما لم يبق مشروعا وقد تعلق باظهاره احكام الشرع لزم
الامر بالاظهار ضرورة وفائدة هذا الاصل ان التحريم اذا لم يكن مقصودا لم يعتبر الا من
حيث انه يفوت الامر فاذا لم يفوته كان مكروها كالامر بالقيام ليس بنهي عن القعود
قصدا حتى اذا قعد ثم قام لم يفسد صلوته بنفس القعود لكنه يكره واعلم ان الامر لما
اقتضى كراهة ضده لم يكن ضده مفسدا للعبادة الا ان يكون مفوتا لما هو واجب بقطعية الامر
ولكنه يكون مكروها في نفسه فان المأمور بالقيام في الصلوة اذا قعد ثم قام لم يفسد صلوته
بنفس القعود لانه لم يفت بهذا الضد ما هو الواجب بالامر وهو القيام ولكن القعود
مكروه في نفسه ولهذا قلنا ان المحرم لما نهي عن لبس المخيط بقوله عليه السلام لا يلبسوا
القميص ولا العمائم ولا السراويلات كان من السنة لبس الازار والرداء ولهذا قال
ابو يوسف رحمه الله ان من سجد على مكان نجس لم يفسد صلوته لانه غير مقصود بالنهي
وانما الامر المأمور به فعل السجود على مكان طاهر فاذا اعادها على مكان طاهر جاز عنده
اي اذا سجد في صلوته على مكان نجس ثم سجد على مكان طاهر جازت صلوته عند ابي يوسف
رحمه الله لان المأمور به السجود على مكان طاهر ومباشرة الضد في السجود على مكان نجس
لا يفوت المأمور به فيكون مكروها في نفسه ولا يكون مفسدا للصلوة وقالا الساجد على الشيء
النجس بمنزلة الحامل له والتطهر عن حمل النجاسة فرض دائم فيصير ضده مفوتا للمفروض
كما في الصوم اي قال ابو حنيفة ومحمد رحمهما الله تفسد صلوته لان السجود لما كان فرضا صار
الساجد على النجس مستعملا له بمنزلة الحامل له بحكم الفرضية وهذا لان سجوده يتفعل ويحصل
بوضع الجبهة على الارض فاذا سجد على النجس وقد تم السجود بالوضع على النجس صار مستعملا
وحاملا للنجس بحكم الفرضية بخلاف ما اذا وضع يده على النجس حيث لا تفسد صلوته

لانه ليس [illegible] فرضية السجود على مكان
طاهر صار الساجد على الارض النجس
مستعملا وحاملا

لان وضع الدين ليس بفرض الا ان يعلق الحكم الفرضية والكف عن حمل النجاسة فرض دايم في جميع الصلوة
وقد فات ذلك بالسجود على مكان نجس فصار ضده مفوتا للفرض كما ان الكف عن اقتضاء الشهوة لما كان
مامورا به في جميع وقت الصوم يتحقق الفوات بالاكل جزء من وقته لان ذلك الفرض لما كان ممتدا
صار ضده مفوتا للفرض ابدا ولهذا قال محمد رحمه الله ان احرام الصلوة الى اخرها حكمي ولهذا الاصح
الامي خليفه للقاري وان كان قد رفع راسه من السجدة الاخيرة واذا كان كذلك فسدت الافعال
بترك القراءة ففسد ما عقد لها وهي التحريمة لانها تعقد للافعال وقال ابو حنيفة هو كذلك
الا ان فساد الافعال لا يثبت قطعا لان ترك القراءة في الشفع كله لا يتعدى الى الاحرام فاما اذا تركها
في ركعة فالفساد مجتهد فيه لان عند الحسن البصري رحمه الله ترك القراءة في ركعة لا يوجب الفساد
فلا يتعدى الى الاحرام ولهذا قال ابو حنيفة وابو يوسف رحمهما الله فيمن ترك القراءة في الظهر
انه لا ينقطع احرام الصلوة لان ترك القراءة حتى جدد يحتمل الوجود بان ينوي القيام الا فاحة
ونقضيها في الشفع الثاني فلم يصلح مفسدا ولهذا قال ابو يوسف رحمه الله لا ينقطع احرام
الصلوة بترك القراءة في الشفع الاول في النفل لانه امر بالقراءة في الصلوة ولم ينه عن تركها
قصدا فصار ترك القراءة حراما بقدر ما يفوت من الفرض فكذلك لهذا الشفع فاما في حق بنا
شفع اخر فلا فبقي التحريمة صحيحة قابلة للبناء شفع اخر عليها وان فسد الشفع الاول بترك
القراءة فيه وقال علماؤنا رحمهم الله العدتان تنقضيان بمدة واحدة لان حكم العدة النهي
عن الخروج والبروز والتزوج ثبت ذلك بقوله تعالى ولا تعزموا عقدة النكاح حتى يبلغ الكتاب
اجله وبقوله تعالى ولا يخرجن والكف ثابت بمقتضى النهي لا مقصودا ولا تضايق فيما
يوجب النهي نصا وهو التحريم بخلاف الصوم لان الكف واجب فيه بالامر مقصودا فلا يتحقق
اداء الصومين في يوم واحد لوجود التضايق فركن كل صوم هو الكف الى وقت

فصل

المشروعات على نوعين عزيمة وهو اسم لما هو اصل منها
غير متعلق بالعوارض اعلم ان المشروع وهو ما جعله الله تعالى شرعا لعباده اي طريقا
ومذهبا يسلكونه على نوعين عزيمة ورخصة وانما سميت عزيمة لانها من حيث كانت مشروعة ابتداء علينا
اصولا بحكم انه الهنا ونحن عبيده كانت في نهاية التوكيد حقا لله تعالى وله الامر يفعل ما يشاء ويحكم
ما يريد وعلينا الاسلام والانقياد والرخصة ما بني على اعذار العباد وهو ما استبيح بعذر
مع قيام الدليل المحرم والمراد بهما في الشرع مطابق للمراد بهما في اللغة فالعزيمة في اللغة
هو القصد المتناهي في التوكيد قال الله تعالى فنسي ولم نجد له عزما اي لم يكن له قصد مؤكد في العصيان
وقال فاصبر كما صبر اولو العزم من الرسل اي اولو الجد والثبات والصبر ومن للتبعيض
والمراد باولي العزم بعض الانبياء كنوح وابراهيم وموسى وعيسى عليهم السلام وقيل يونس
وادم عليهما السلام ليسا منهم لقوله تعالى ولا تكن كصاحب الحوت وقوله فلم نجد له عزما وقيل للبيان
فيكون اولو العزم صفة الرسل كلهم ولهذا يقال عزمت ان لا افعل كذا ان يكون يمينا
لان العباد انما يؤكدون قصدهم باليمين والرخصة في اللغة اليسر والسهولة يقال رخص
السعر اذا اتسعت السلع وكثرت وسهل وجودها ويتيسر اصابتها فان قلت
تفسير الرخصة بما ذكرت يشكل لان المحرم ان كان مع الاستباحة يكون جمعا بين الضدين
والا يكون تخصيص العلة قلت معنى الاستباحة ان يعامل به مثل ما يعامل بالمباح
لا ان يثبت حقيقة الاباحة لان المواخذة ليست من الاحكام اللازمة للمحظور لا محالة الحصول
وهي اربعة انواع اي العزيمة اربعة انواع فريضة وواجب وسنة ونفل فهذه اصول
الشرع وان كانت متفاوتة في انفسها على ما سيأتي ان شاء الله تعالى وقيل ان النفل ليس
بعزيمة لانه شرع جبرا للنقصان فكان في العزيمة وهي الفريضة فاما ذلك في فصل الاداء
اي الشرعية فهو مشروع ابتداء كسائر العزائم فريضة وهي ما لا يحتمل زيادة ولا نقصانا العزيمة
ثبت بدليل لا شبهة فيه كالايمان والاركان الاربعة اعلم ان الفرض لغة التقدير والقطع
قال الله تعالى فنصف ما فرضتم اي قدرتم بالتسمية وقال الله تعالى سورة انزلناها وفرضناها

ما ثبت بالسنة المتواترة او الاجماع والصلوة والصوم والحج
مثل الايمان والزكوة فهو مقدر مقطوع بالكتاب صح صح
الذي يثبت

اي قطعنا الاحكام فيها قطعا فالفريضة اسم لمقدر شرعا لا يحتمل زيادة ولا نقصانا مقطوع به لكونه ثابتا
بدليل موجب للعلم قطعا كالكتاب والسنة المتواترة والاجماع وسمي مكتوبة ايضا لانها كتبت علينا في اللوح
المحفوظ وفي هذا الاسم ما ينبئ عن التخفيف لانه مقدر متناه وما ينبئ عن شدة الرعاية وهي المحافظة لانه
مقطوع به وحكمه اللزوم علما وتصديقا بالقلب وعملا بالبدن حتى يكفر جاحده ويفسق تاركه بلا عذر
اعلم ان حكم الفريضة لزومها تصديقا بالقلب بلا شبهة لانه ثابت بدليل قطعي حتى يكفر جاحده لان تصديق
العبودية بما جاء منه بقلبه ايمان فكان الترك كفرا وعملا بالبدن اي لزم اداؤه حتى لو ترك الاداء يكون فاسقا
لانه بترك الاداء مبدل للعمل لا للاعتقاد فلا يكفر بالامتناع من الاداء فيما هو من اركان الدين اذا كان
تاركا على وجه الاستخفاف فان الاستخفاف بالشرائع كفر فاما بدون الاستخفاف فهو عاص بالترك من غير
عذر فاسق بخروجه عن طاعة ربه فالفسق هو الخروج من الشيء يقال فسقت الرطبة اذا خرجت
من قشرها والفاسق مؤمن لانه غير خارج من اصل الايمان واركانه اعتقادا وان كان خارجا عن طاعته عملا
فالفاسق المطلق هو الكافر لكونه خارجا عن اصل الدين الا انه اختص باسم الكفر الاول هو فوق الفسق في العرف وبقي الفاسق
في العرف اسما للمؤمن مرتكب المعاصي وواجب وهو ما ثبت بدليل فيه شبهة كصدقة الفطر والاضحية اعلم
ان الواجب ماخوذ من الوجوب وهو السقوط قال الله تعالى فاذا وجبت جنوبها اي سقطت على الارض
فكانه سمي به لانه سقط على العبد عمله من غير ان يكون دليله موجبا للعلم قطعا بخلاف الفرض فانه ثابت
بدليل قطعي فكانه تحملناه ولم يسقط علينا او الواجب فانه لما لم يعلمه قطعا للشبهة
في دليله فكانه سقط علينا عمله لانا تحملناه ومن استضعف كلام صاحب التقويم فلانه لم يفهم فحواه
او ساقط علما وان كان ثابتا عملا او هو ماخوذ من وجب القلب اذا اضطرب قال وللفؤاد وجيب
تحت ابهره اي اضطراب والشبهة في دليله تمكن فيه اضطرابا فسمي واجبا والمراد به في الشرع ما ثبت بدليل عملا على
فيه شبهة كخبر الواحد والعام المخصوص والاية المأولة وهو كصدقة الفطر والاضحية والوتر وتعيين
الفاتحة وتعديل الاركان والطهارة في الطواف فان ثبوتها بخبر الواحد وهو قوله عليه السلام ادوا عن كل حر وعبد
الحديث ضحوا ان الله تعالى زادكم صلوة الحديث لا صلوة الا بفاتحة الكتاب قم فصل فانك لم تصل الطواف
صلوة وحكمه اللزوم عملا بمنزلة الفرض لا علما على اليقين لشبهة في دليله حتى لا يكفر جاحده ويفسق
تاركه اذا استخف باخبار الاحاد اي لا نفسقه بتركه عملا وانما نفسقه لوجوب المصير الى خبر الواحد
بالاجماع وتوهم الرد عليه اعتقادا لا فلا وبهذا بطل قول الكعبي ان المباح واجب وهو ترك
الحرام الذي هو واجب لان الواجب ما يكون لازم الاداء فلا يجوز تركه والمباح ما يجوز فعله وتركه فكانا
متنافيين وليس المباح ترك الحرام بل هو فرد من افراد ما يترك به المحرم وليس من شرط الوجوب تحقق
العقاب على الترك خلافا للغزالي لجواز العفو عن صاحب الكبيرة ولهذا خطىء من حد الواجب بانه الذي يعاقب
على تركه ولا فرق عند الشافعي رحمه الله بين الفرض والواجب فهما مترادفان عنده فانه لما قال بوجوب الفاتحة
وتعديل الاركان فسدت الصلوة بتركهما قلنا اي انكر الاسم فلا معنى له لانا نتفق انه يخالف اسم الفرض
وان انكر الحكم فكذلك لان الدلايل نوعان ما لا شبهة فيه كالكتاب والسنة المتواترة وما فيه شبهة كخبر الواحد
ونحوه واذا تفاوتت الدلايل لم تنكر تفاوت المدلول وعن ابي يوسف بن خالد السمتي انه قال دخلت على ابي حنيفة
رحمه الله فسالته عن الصلوة المفروضة كم هي فقال خمس وسالته عن الوتر فقال واجب فقلت لقلة تاملي
كفرت فتبسم في وجهي ثم تاملت فعرفت ان الفرق بين الفرض والواجب كما بين السماء والارض وبيان
ذلك ان النص الذي لا شبهة فيه وهو قوله تعالى فاقرؤوا ما تيسر من القران يثبت فرضية قراءة القران في الصلوة
بسياق الاية وهو قوله تعالى ان ربك يعلم انك تقوم ادنى من ثلثي الليل ونصفه وثلثه وهو قوله تعالى واقيموا الصلوة
او بالاجماع او بان الامر للايجاب ولا وجوب خارج الصلوة فوجب ان تكون في الصلوة وبخبر الواحد وفيه
شبهة ثبت تعيين الفاتحة فمن جعل الفاتحة فرضا فقد زاد على النص بخبر الواحد وهو نسخ فلا يجوز
بل يجب العمل بالخبر على انه مكمل لحكم الكتاب ومقرر له وخافها قلنا وكذلك اصل الركوع والسجود ثابت
بالكتاب وهو قوله تعالى واركعوا واسجدوا وتعديل الاركان ثابت بخبر الواحد فلو جعلنا التعديل فرضا
وافسدنا الصلوة بتركه كما افسدناها بترك اصل الركوع والسجود لسوينا بين موجب الكتاب وهو قطعي وبين
موجب خبر الواحد وهو غير قطعي وكذلك اصل الطواف ثابت بالكتاب وهو قوله تعالى وليطوفوا واشتراط الطهارة
فيه بخبر الواحد حيث شبهه رسول الله عليه السلام بالصلوة فلو افسدنا اصل الطواف بترك الطهارة لكنا نسخناه
بالنص القطعي وذا لا يجوز ولكنا شبهناه بالصلوة عملا فالزمناه القضاء ما دام بمكة ولم نشبهها

ولم نشبهه

علما حتى اذا لم يعص لم نحكم بفساد الطواف عليه فمن رد خبر الواحد فقد ضل عن سواء السبيل لوجوب العمل
على ما سياتي بيانه ان شاء الله تعالى ومن سواه بالكتاب والسنة المتواترة فقد اخطا حيث رفع الادلة
الذي فيه شبهة عن درجته وحط الدليل الذي لا شبهة فيه عن درجته والطريق المستقيم هو تنزيل كل دليل
منزلته كما قلنا وكذلك السعي في الحج واجب عندنا وليس بفرض لانه ثبت بخبر الواحد وهو قوله عليه السلام ان
الله تعالى كتب عليكم السعي فاسعوا وكذلك العمرة ثابتة بخبر الواحد وهو قوله عليه السلام العمرة فريضة
كفريضة الحج فلم تكن فرضا وعند الشافعي رحمه الله هما فرضان لما قررنا من الاصل وكذلك تاخير المغرب
الى العشاء بالمزدلفة واجب ثبت بخبر الواحد وهو قوله عليه السلام الصلاة امامك فاذا صلى
المغرب في الطريق امر بان يعيدها بالمزدلفة ما لم يطلع الفجر عند ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله عملا بخبر الواحد
فان لم يعد حتى طلع الفجر سقط لا عادة لانا لو امرنا بالقضاء بعد ذهاب الوقت لجعلنا نفسادها الذي هو
من باب العلم وخبر الواحد لا يوجب العلم فاما وجوب الاعادة في الوقت فمن باب العمل وخبر الواحد يوجبه
وقال ابو يوسف رحمه الله فلا تفسد العشاء الاولى وهو المغرب وكذلك الترتيب في الصلوات
واجب بخبر الواحد لا بالكتاب فظهر في حق العمل دون العلم فاذا ضاق الوقت او كثرت الفوائت فلو عملنا
بالخبر يصير معارضا لمحكم الكتاب بتاخيرها عن وقتها الثابت بالكتاب فسقط العمل به وكذا
كون الحطيم من البيت ثبت بخبر الواحد وهو قوله عليه السلام فان الحطيم من البيت فجعلنا الطواف به واجبا
لئلا يعارض حكم الكتاب وسنة وهي الطريقة المسلوكة في الدين اعلم ان السنة في اللغة عبارة عن
مطلق الطريق حسنة كانت او سيئة قال عليه السلام من سن سنة حسنة فله اجرها واجر من عمل بها الى يوم
القيامة ومن سن سنة سيئة فله وزرها ووزر من عمل بها الى يوم القيامة اي من وضع طريقة حسنة ومن
واضع طريقة سيئة وقال ابو ذؤيب فلا تجزعن من سنة انت سرتها والسنن الطريق يقال سنن الماء اذا صبه حتى جرى
في طريقه والمراد بها شرعا الطريقة المسلوكة في الدين لا على وجه الفرض والوجوب وحكمها ان يطالب المرء باقامتها
ويعاتب على تركها من غير افتراض ولا وجوب لانها طريقة امرنا باحيائها ونهينا عن اماتتها واحياؤها
في فعلها فيستحق اللائمة بتركها الا ان يتركها استخفافا فانه يكفر لان ذلك يصرف الى واضعها الا ان السنة
قد تقع على سنة النبي عليه السلام وغيره وقال الشافعي رحمه الله مطلقها طريقة النبي عليه السلام اعلم ان مطلق
لفظ السنة لا يقتضي الاختصاص بسنة رسول الله عليه السلام بقوله او فعله او الصحابة رضي الله عنهم وقال
الشافعي رحمه الله مطلق السنة يتناول سنة رسول الله عليه السلام حتى قال انه لا يجري تقليد الصحابي ولهذا
قال في قول سعيد بن المسيب السنة انما ينصرف الى سنة رسول الله عليه السلام وقصته ان سعيدا سئل
عمن قطع اصبع امراة ماذا يجب فقال عشرة من الابل ثم سئل عمن قطع اصبعين فقال عشرون من
الابل ثم سئل عمن قطع ثلثة منها فقال يجب ثلثون ثم سئل عمن قطع اربعة منها قال يجب
عشرون فقيل له كلما كثر المها قل عقلها فقال هكذا السنة قال الشافعي رحمه الله انه اراد بها
سنة النبي عليه السلام وكذا قال في قول علي رضي الله عنه ان من السنة ان لا يقتل حر بعبد انها ينصرف الى
سنة رسول الله عليه السلام وعندنا هي مطلقة لا حد فيها فلا يقيد بلا دليل وكان السلف يطلقون
اسم السنة على طريقة ابي بكر وعمر رضي الله عنهما وكانوا ياخذون البيعة من الخلفاء على سنة الرسول عليه
السلام وسنة العمرين وقال عليه السلام عليكم بسنتي وسنة الخلفاء من بعدي واذا كان كذلك لم يدل اطلاق السنة على
انها طريقة النبي عليه السلام وهي نوعان سنة الهدى وتاركها يستوجب اساءة كالجماعة والاذان والزوائد
وتاركها لا يستوجب اساءة كسنن النبي عليه السلام في لباسه وقيامه وقعوده اعلم ان السنة
نوعان سنة الهدى اي اخذها هدى وتركها ضلالة كالجماعة والاذان والاقامة ولهذا لو تركها قوم
استوجبوا اللوم والعقاب ولو تركها اهل بلدة واجتمعوا على ذلك قوتلوا ليأتوا بها لان الاصرار على
ترك ما هو من اعلام الدين استخفاف بالدين فيقاتلون على ذلك وزوائد اي اخذها حسن وتركها
لا باس به كسير النبي عليه السلام في لباسه وقيامه وقعوده فعنه عليه السلام انه قال البسوا الثياب البيض
فانها اطيب واطهر وكان اذا جلس في المجلس احتبى بيديه وعلى هذا تخرج الالفاظ المذكورة في باب
الاذان فعيل مرة يكره ومرة اساء ومرة يعيد ومرة لا باس به قال الاول من حكم سنة الهدى والثالث
من حكم الوجوب والرابع من حكم السنن الزوائد فالاذان قاعدا يكره لان الملك النازل قام على جذم الحائط
واذن وان صلى اهل مصر بجماعة بغير اذان ولا اقامة فقد اساؤا لانهم تركوا السنة المشهورة وان اذن
قبل الوقت لم يجز ويعيده في الوقت لقوله عليه السلام لا يغرنكم اذان بلال حتى يتبين الفجر وفي الاذان
قبل الوقت اظهار الخيانة فيما اؤتمن به وان لم يتوسل في الاقامة وجلس في الاذان فلا باس به وان قال عليه م

اذا اذنت فترسل واذا اقمت فاحدر ونفل وهو ما يثاب المرء على فعله ولا يعاقب على تركه وهو اسم للزيادة
في اللغة ومنه سمي الغنيمة نفلا لانها زيادة على ما هو المقصود بالجهاد وهو اعلاء كلمة الله وقهر اعدائه
قال الله تعالى ووهبنا له اسحق ويعقوب نافلة وسمي ولد الولد نافلة لانها زيادة على ما حصل للمرء بصنعه وهو افعال
العبادات زوائد على الفرائض والسنن المشهورة مشروعة لنا لا علينا والتطوع كالنفل فهو ما ياتي
به العبد طوعا من غير ايجاب عليه ولا يلام على تركه والزائد على الركعتين للمسافر يجعل نفلا وهو بهذه الصفة
انه يثاب على فعله ولا يعاقب على تركه ولهذا جوزنا النفل قاعدا مع القدرة على القيام وراكبا بالايماء مع القدرة
على النزول وان لم يكن متوجها الى القبلة لانه شرع دائما حتى جعلناه من العزائم اذ لو كان رخصة لكان يعارض
عند فلم يكن مشروعا دائما ومن مراعاة تمام الاركان والشرائط في جميع الاوقات حرج بين فجوزنا الاداء
على هذه الوجوه دفعا للحرج وتحقيقا لليسر وهذا القدر من جنس الرخص وقال الشافعي رحمه الله
لما شرع النفل على هذا الوصف وجب ان يبقى كذلك اي لما شرع النفل على وجه التخيير فيه بين ان يشرع
فيه وبين ان لا يشرع فيه وجب ان يبقى كذلك غير لازم بالشروع لان بقاء الشيء لا يخالف ابتداءه واذا بقي
مخيرا فيما لم يفعل فيبطل المؤدى ضمنا لغير المؤدى لا قصدا حتى لا يقال انه ابطال العمل وهو حرام
بالنص وصار كالمظنون وعلمائنا ان ما اداه وجب صيانته لانه صار لله تعالى مسلما اليه بالاداء
وكهذا الوجوب كان ثابتا على ذلك فيجب التحرز عن ابطاله رعاية لحق صاحب الحق وكونه مسلما اليه
لا ينافي بطلانه بالمبطل كالصدقة تبطل بالمن والاذى والعبادات تبطل بالردة ولا يحصل الا الان
بالتزام الباقي اي لا سبيل الى صيانة ما اداه الا بالتزام الباقي واتمامه لانه لا يجري عبادة تحت الا تمام
لهذا ضرورة وان كان في نفسه نفلا وهما متعارضان اعني المؤدى وغير المؤدى لانا ان نظرنا الى المؤدى
يجب عليه اتمام الباقي على ما قررنا وان نظرنا الى غير المؤدى كما ذكر الشافعي رحمه الله لا يجب لانه نفل في نفسه
فوجب الترجيح للمؤدى احتياطا في باب العبادات حتى ان فساد العبادة لا يتم قربة الا باخرها لانها
لا تسمى شيئا واذا توقف الاول على الاخر لتصير قربة لم يحرم ابطال ما صنع قبل ان يتم قربة قلنا
اذا شرع في الصلوة او الصوم فهو متقرب الى الله تعالى بفعل الصوم او الصلوة والفعل حاصل وهو
الكف او القيام الى الصلوة وانما عدم ما يسمى صوما وصلوة والقربة في الصوم باعتبار قهر النفس
عن قضاء الشهوة وفي الصلوة بفعل هو تعظيم وقد وجد فحرم الابطال وهو كالنذر صار لله تعالى تسمية
لا فعلا ثم وجب لصيانته ابتداء الفعل فلان يجب لصيانته ابتداء الفعل بقاؤه اولى اي المنذور صار
لله تعالى تسمية لا فعلا لانه قصد العبادة سره وقصد العبادة عبادة كما جاء في الحديث وهو قوله عليه السلام
من هم بحسنة فله اجر واحد ثم وجب لصيانته اي لصيانة نذره وهو قوله ابتداء الفعل اي ابتداء
المنذور وهو الصوم او الصلوة فلان يجب لصيانة ابتداء الفعل الشروع في الصوم والصلوة بقاؤه
اولى وهذا لان معنى العبادة في الافعال اكثر بالنسبة الى الاقوال حتى يجب الصلوة على العاجز عن الاقوال
القادر على الافعال وبالعكس لا يجب وقد جرت النيابة في الاقوال دون الافعال فصالوا ان الاقوال
دون الافعال والبقاء اسهل من الابتداء حتى يشترط النية في ابتداء الصلوة لا في بقائها ويشترط
الشهود في ابتداء النكاح دون بقائه وعدة الغير تمنع انعقاد النكاح ولا تمنع بقاؤه والشيوع
يمنع صحة الهبة ابتداء لا بقاء ثم يجب عليه بقوله وهو ضعيف ابتداء الفعل وهو قوي فلان
يجب بابتداء الفعل وهو قوي بقاؤه وهو ضعيف اولى والحاصل ان الذي شرع اصلا
غير متعلق بالعوارض اما ان يكفر جاحده وهو الفرض او لا وهو اما ان ياثم تاركه وهو الواجب او لا
وهو اما ان يعاتب على تركه وهو السنة او لا وهو اما ان يثاب على فعله وهو النفل او لا وهو المباح
فهو ما لا يتعلق بفعله ثواب ولا بتركه عقاب والله اعلم بالصواب ورخصة وهي اربعة انواع نوعان
من الحقيقة احدهما احق من الاخر ونوعان من المجاز احدهما اتم من الاخر واعلم ان الرخصة ما
تغير من عسر الى يسر بعارض عذر وهي اما ان تكون حقيقة وهي نوعان احدهما احق من الاخر
اي الكامل في المعنى الذي وضع له الرخصة او مجازا وهو نوعان احدهما اتم من الاخر في كونه مجازا
وهذا لانها ان شرعت مع قيام السبب المحرم فهو الحقيقة ثم ان ترتب عليه حكمه وهو الحرمة
فهو الاحق والا فهو النوع الاخر وان شرعت مع عدم السبب المحرم فهو المجاز ثم ان الاصل ان
لم يبق مشروعا في الجملة فهو الاتم والا فهو النوع الاخر فان قلت قد بينت في الفصل الاول
ان الرخصة ما استبيح بعذر مع قيام الدليل المحرم وهذا لا يتاتى في الرخصة المجازية وحد العسم

يكون مشتركا لا محالة قلت هذا التقسيم على التفسير الذي فسرته الآن اما احق نوعي الحقيقة فما استبيح
مع قيام المحرم وقيام حكمه كالمكره على اجراء كلمة الكفر فانه رخص له اجراؤها والعزيمة في الصبر حتى يقتل
لان حرمة الكفر ثابتة لا تنكشف عنه بضرورة الاكراه بحال ووجوب حق الله تعالى في الايمان به قائم ايضا
لكنه رخص بعذر الاكراه اذا خاف التلف على نفسه لاجراء هذه الكلمة لان في الامتناع عنه حتى يقتل
تلف نفسه صورة ومعنى وباجراء هذه الكلمة لا يفوت حق الله تعالى معنى لان الركن الاصلي هو التصديق
بالقلب وهو باق ولا يفوت صورة من كل وجه لان اداء الايمان قد صح واستدامة الاقرار في كل وقت
ليس بركن الا ان في اجراء كلمة الكفر هتكا لحق الله تعالى صورة وفي الامتناع عنه رعاية حقه صورة ومعنى
فكان الامتناع عنه عزيمة حتى لو صبر حتى قتل كان ماجورا وله ان يترخص باجراء الكلمة تعظيما لحق نفسه
من حيث السعي في دفع سبب الهلاك عنها وافطاره في رمضان واتلافه مال الغير اي اذا اكره صائم
على الافطار او اكره انسان على اتلاف مال الغير رخص له ذلك لان حق الله تعالى لا يفوت معنى ولا حق
الغير لامكان التدارك بالقضاء او المثل وترك الخائف على نفسه الامر بالمعروف اي الذي يامر بالمعروف
اذا خاف الهلاك على نفسه رخص له في ترك ذلك لعجزه عن رعاية حقه ولو اقدم على الامر بالمعروف حتى قتل
كان ماجورا فهو العزيمة لان حق الله تعالى في حرمة المنكر قائم وفي بذل نفسه واقامة المعروف اعلاء
الطاعة انه اذا قتل تفرقت الفسقة لانهم معتقدون لما يامرهم به وان كانوا يعملون بخلافه فيؤثر فعله
في باطنهم لا محالة ولم يكن غرضه الا تفريق جمعهم فصار بذل نفسه مجاهدا بخلاف ما اذا اراد الغازي
ان يحمل على جماعة من المشركين وهو يعلم انه يقتل من غير ان ينكي فيهم فانه لا يسعه الاقدام على ذلك ولو قتل
لا يكون مثابا لان جمعهم لا يتفرق بصنعه فكان مضيعا دمه ملقيا نفسه في التهلكة من غير ان يعمل به
حقا من حقوق الله تعالى وجنايته على الاحرام اي اذا اكره محرم على الجناية رخص له ذلك وتناول المضطر
مال الغير اي اذا اصابته مخمصة رخص له تناول مال الغير بغير اذنه وان وجد سبب التحريم وحكمها
ولهذا وجب الضمان حقا للمالك لما تبينا وحكمه ان الاخذ بالعزيمة اولى حتى لو صبر كان شهيدا لان الحكم بهذا
القسم ان الاخذ بالعزيمة اولى لان هذه الاشياء بقيت محرمة في انفسها وانما رخص له ذلك اذا خاف الهلاك
على نفسه نظرا اليه ومرحمة فكان في ذلك حظ عالي لربه مقيما حقا من حقوقه والثاني ما استبيح مع قيام
السبب لكن الحكم تراخى عنه كالمسافر رخص له الفطر اعلم ان النوع الثاني من نوعي الحقيقة ما استبيح
بعذر قيام السبب المحرم الا ان الحكم متراخ عن السبب لما يتصل بالسبب فمنعه ان يعمل عمله من حيث
قيام السبب يكون نظير الاول فكانت الاستباحة ترخصا للعذر ويكون الحكم متراخيا عن السبب فكان
هذا دون النوع الاول فكمال الرخصة مبني على كمال العزيمة فاذا كان الحكم ثابتا مع السبب كان في العزيمة
اقوى مما اذا كان الحكم متراخيا عن السبب كالبيع بشرط الخيار مع البيع البات فالحكم وهو الملك في البيع
ثابت بالبيع البات ومتراخ عن السبب في البيع بشرط الخيار ونظيره الفطر للمسافر في رمضان رخص له
بناء على سبب تراخى حكمه من غير ان يكون معلقا بشيء فالسبب الموجب شهود الشهر وهو قائم ولهذا
لو ادى كان المؤدى فرضا ولكن الحكم متراخ الى ادراك عدة من ايام اخر حتى اذا مات قبل ادراك العدة
لم يكن عليه شيء كما لو مات قبل رمضان ولو كان الوجوب ثابتا للزمه الامر بالفدية عنه لان ترك الواجب
بعذر يرفع الاثم ولكن لا يسقط الخلف وهو القضاء او الفدية فان قلت ما ذكرت عنه
غير مستقيم لان شهود الشهر سبب لنفس الوجوب لا لوجوب الاداء ونفس الوجوب ثابت في الحال
غير متراخ وسبب وجوب الاداء والخطاب وكلاهما متراخ فلم يتراخ الحكم عن السبب قلت
الخطاب وهو قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه مقارن لشهود الشهر وكان وجوب الاداء معلقا
بشهود الشهر فان قلت هذا الخطاب لغير المسافر والمريض بدليل قوله بعده فمن كان منكم
مريضا الاية قلت ظاهره يتناولهما والتاخير للترخص وحكمه ان الاخذ بالعزيمة اولى لكمال
سببه وتردد في الرخصة فالعزيمة تؤدي معنى الرخصة من وجه اذ الرخصة لليسر والصوم
في السفر يسر من وجه لما سياتي من بعد ان شاء الله تعالى فلذلك تمت العزيمة حيث لم يتوال الرخصة
معارضة للعزيمة لما في العزيمة بعض الرخصة وقال الشافعي رحمه الله الرخصة وهو الفطر اولى لان
العزيمة وهو الصوم متراخ الى ادراك العدة الا ان تضعفه الصوم اي عندنا العزيمة اولى الا
ان تضعفه الصوم ويخاف الهلاك على نفسه فحينئذ يلزمه ان يفطر لانه لو صام فمات كان قاتل نفسه
الصوم وهو المباشر بفعل الصوم بتقصير فالانفس امانة [illegible] فيأثم لان فيه تغيير
المشروع الا انه يجب عليه ان يتحرز عن قتل نفسه فاذا صبر حتى مات فقد غير المشروع بخلاف

ما اذا اكرهه ظالم على الفطر فلم يفطر حتى قتل فانه يثاب لان القتل ثم مضاف الى الظالم فلم يكن هو
بالصوم مغيرا للمشروع بل هو مظهر للطاعة من نفسه في العمل لله تعالى وذلك عمل المجاهدين
واما اتم نوعي المجاز فما وضع من الاصر والاغلال التي كانت على من قبلنا بقوله تعالى ويضع
عنهم اصرهم والاغلال التي كانت عليهم وذلك كتعيين القصاص في القصاص عمدا كان او خطأ من
شرع الدية والعفو وقطع الاعضاء الخاطئة وقرض الثوب اي قطعه اذا اصابته نجاسة واحراق الغنائم
وتحريم العروق في اللحم وتحريم السبت واداء ربع المال في الزكوة وعدم جواز الصلوة الا في المسجد وحرمة
الجماع في ايام الصوم بعد العتمة والنوم وحرمة الطعام بعد النوم فتسمى ذلك رخصة مجازا
لان الاصل لم يبق مشروعا اعلم ان الرخصة حقيقة الاستباحة مع قيام السبب المحرم
فاذا لم يكن السبب موجودا في حقنا اصلا لم يكن رخصة ولكن لما كان النسخ للتخفيف اي نسخ
هذه الاشياء للتخفيف علينا فالنسخ سمي رخصة مجازا والنوع الرابع ما سقط عن العباد
مع كونه مشروعا في الجملة كقصر الصلوة في السفر اعلم ان النوع الرابع وهو الثاني من نوعي
المجاز من الرخصة ما سقط من العباد مع كونه مشروعا في الجملة فمن حيث ان السبب لم يبق موجبا
للحكم وسقط الوجوب اصلا كان مجازا ومن حيث انه بقي مشروعا في الجملة كان شبيها بحقيقة
الرخصة وذلك مثل قصر الصلوة في السفر فانه اسقاط للواجب حتى انه لم يبق للحكم بوجه
وسمي رخصة مجازا حتى لا يجوز للمسافر ان يصلي الظهر اربعا ولو صلى اربعا كان كمن يصلي الفجر اربعا
لان السبب لم يبق في حقه موجبا الا ركعتين وكانت الاخريان نفلا حتى لو لم يقعد القعدة الاولى
فسدت صلوته وقال الشافعي رحمه الله القصر الا ان يختار العبد القصر كالفطر الا ان يختار الفطر
وانما جعلناها اسقاطا محضا استدلالا بدليل الرخصة وهو ما روي ان عمر رضي الله عنه قال
ما بالنا نصلي في السفر ركعتين ونحن آمنون فقال النبي عليه السلام هذه صدقة تصدق الله تعالى
بها عليكم فاقبلوا صدقته معناه والله اعلم فاعتقدوه واعملوا به والمراد بالتصدق الاسقاط
عنا كقوله تعالى فمن تصدق به فهو كفارة له وهذا لان ما يكون واجبا في الذمة فالتصدق ممن
له الحق باسقاطه يكون كالتصدق بالدين على من عليه الدين والاسقاط اذا لم يتضمن معنى التمليك
لا يرتد بالرد ولا يتوقف على القبول كالعفو عن القصاص من وليه فثبت ان الرخصة في اخراج
السبب من ان يكون موجبا للزيادة على الركعتين في حقه لا في التخيير ومعنى الرخصة وهو ان الرخصة
لليسر وقد تعين اليسر في القصر فلم يبق الا كمال الا مؤنة ليس فيها فضل ثواب لان الثواب
في ادائها على السواء في الطول والقصر فظهر المسافر مثل ظهر المقيم ثوابا لانه كل فرض الوقت كظهر
المقيم مع فجره وظهر العبد مع جمعة الحر فوجب ان يسقط اصلا ولان التخيير اذا لم يتضمن
رفقا بالعبد كان ربوبية لانه متعال ان يكون له رفق في الاختيار فاما اختيار العبد فلا يعرى
عن معنى الرفق به وذلك في جلب نفع او دفع ضر فمن قال انه يتخير بين القليل والكثير من غير رفق
له في ذلك فلم يثبت له اختيارا يليق بالعبودية بل كان ربوبية ولا شركة للعبد فيها الا ترى ان
الشرع تولى وضع الشرائع جبرا وفوض الينا اقامتها فاما ان يكون لنا شركة في نصب الشرع فلا
فلو كان القصر باختيار العبد القصر كما قاله الخصم كانه قال اقصروا الصلوة ان شئتم فيكون
تعليقا بمشيئتنا ويكون تفويضا الينا النصب الشرعي وهو شركة نعوذ بالله من ذلك بخلاف
التخيير في التكفير في اليمين لان المكفر يختار ما هو الارفق عنده وهو ما يكون ايسر عليه ولهذا
لم يجعل رخصة الصوم اسقاطا لانا انما جعلنا رخصة الصلوة اسقاطا باعتبار لفظ الصدقة
في الحديث والنص ثمه ورد بالتاخير حيث قال فعدة من ايام اخر لا بالصدقة فاسقاط الركعتين
هنا نظير التاخير ثمه والحكم هو التاخير واليسر فيه متردد لان الصوم في السفر يشق عليه
من وجه بسبب السفر لانه قطعة من السقر ويخف عليه من وجه لموافقة المسلمين فالبلية اذا
عمت طابت والفطر في السفر يتضمن يسرا من وجه وهو يسر الانفراد حين القضاء ويسرا من
وجه وهو الارتفاق بمرافق الاقامة والناس في الاختيار مختلفون فخير ليختار ما هو الارفق
عنده وهو الاختيار الصوري الثابت للعبد واما الاختيار الكامل وهو ان [illegible]
فلا لانه [illegible] وصار الصوم اولى لانه عزيمة فلا يشتمل على معنى الرخصة كما شاء وهذا بخلاف

العبد المأذون في اداء الجمعة فانه يتخير بين اداء الجمعة وهي ركعتان وبين اداء الظهر وهو اربع
لان الجمعة هي الاصل عند الاخيرين خلافا لمسلم بانه يتخير بل يجب عليه اداء الجمعة عينا كالحر ولا يكون
مخيرا ولان الجمعة غير الظهر اسما وشرطا وكذا لا يجوز اداء احدهما بنية الاخر وعند المغايرة
لا يتعين الرفق في الاقل عددا مجازا لان يشرع له الخيار لتعيين احدهما فاما ظهر المسافر
وظهر المقيم فواحد بدليل اتفاق الاسم والشرط فبالتخيير بين القليل والكثير فيه لا يتحقق
شيء من معنى الرفق فلا يشرع له الخيار وبخلاف ما اذا نذر بصوم سنة ان فعل كذا ففعل
وهو معسر فانه يتخير بين صوم ثلثة ايام وبين صوم سنة عند محمد رحمه الله وهو رواية
عن ابي حنيفة رحمه الله رجع اليه قبل موته بايام لانه يجب عليه الوفاء لا محالة في ظاهر الرواية ولانهما
مختلفان حكما فالمنذور قربة مقصودة واجبة لعينه والكفارة شرعت زجرا وعقوبة
وجبت للغير وهو هتك حرمة اسم الله تعالى وعند المغايرة لا يتحقق فيه معنى الرفق وفي
مسئلتنا هما سواء فصار كالمدبر اذا جنى لزم مولاه الاقل من الارش ومن القيمة ولا خيار له
اي ظهر المقيم وظهر المسافر
في ذلك لان الجنس لما كان واحدا بعين الرفق في الاقل عددا اما العبد اذا جنى فانه يخير مولاه
بين الدفع والفداء بالدية لانهما مختلفان ولم يلزم ان موسى عليه السلام كان مخيرا بين ان يرعى ثماني حجج او
عشرا فانهما ضمن من المهر كما قال الله تعالى على ان تأجرني ثماني حجج فان اتممت عشرا فمن عندك
الاقل وهو الثمانية كانت مهرا لا غير والاكثر هو الزيادة على الثمانية كان فضلا من عنده وتبرعا
وهكذا القول في مسئلتنا فالفرض ركعتان والزيادة نفل ويشرع للعبد التبرع به من عنده
ولكن خلط النفل بالفرض قصدا لا يحل والاشتغال باداء النفل قبل اكمال الفرض مفسد له
للفرض وانما انكرنا اثبات الخيار بين الاقل والاكثر فيما عليه لسقوط الفائدة وسقوط حرمة
الخمر والميتة في حق المضطر والمكره اعلم ان من اضطر الى تناول الميتة او شرب الخمر خوف
الهلاك على نفسه من الجوع او العطش او اكره على ذلك يباح له التناول او لا يسعه الامتناع عنه حتى
لو صبر حتى مات او قتل اثم لان الحرمة ساقطة بالاستثناء المذكور في قوله تعالى الا ما اضطررتم
اليه وحكم المستثنى يضاد حكم المستثنى منه فيقتضي ثبوت ضد التحريم المذكور في المستثنى منه
وهو الحل بخلاف قوله الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان فانه استثناء من الغضب فيدل على
انتفاء الغضب عند الاكراه ولا يدل انتفاء الغضب على ثبوت الحل فلا جرم لو صبر ثم مات كان
شهيدا لبقاء الحرمة ولو صبر هنا يكون اثما لانتفاء الحرمة ومن امتنع من تناول الحلال حتى مات
ياثم ولان حرمة الخمر والميتة لحق العبد كيلا يزول عقله بشرب الخمر ولا يتعدى خبث الميتة الى
طبيعته فاذا خاف فوات نفسه لم يستقم صيانة البعض لفوت الكل فسقط الحرمة وصار
ذلك مطلقا له شرعا الا ان حرمتها مشروعة في الجملة وسقوط غسل الرجلين في مدة المسح اعلم
اي المعنى المذكور
ان غسل الرجلين ساقط لان الخف يمنع سراية الحدث الى القدم ولا وجوب غسل بلا حدث وليست
الرخصة باعتبار ان الواجب من غسل الرجلين سائر بالمسح ومن هذا القبيل السلم فان العينية
المشروعة في البيع سقط اشتراطها في السلم وهو نوع بيع لما روي انه عليه السلام نهى عن بيع ما ليس عند
الانسان ورخص في السلم وهذا لان الاصل في البيع ان يلاقي عينا لقوله عليه السلام لا تبع ما ليس
عند الانسان وهذا الحكم باق مشروع في الجملة لكنه سقط في السلم اصلا تخفيفا على المحتاجين
ليتوصلوا الى مقاصدهم من الاثمان قبل ادراك غلاتهم حتى كانت العينية في السلم مفسدة
للعقد وهذا لان دليل اليسر متعين لوقوع العجز عن العين فوضع التعيين عنه اصلا حتى اذا
لم يبع سلما وتلف جوعا اثم بتركه فان قلت حال ان لا يكون عاجزا بان يكون المسلم فيه موجودا عند
المسلم اليه قلت العجز على نوعين حقيقي وهو ان لا يكون في ملكه وحكمي وتقديري وهو ان يكون المسلم
فيه في ملكه ولكنه مستحق الصرف الى حاجته اذ المسلم يقصد بارخص الثمنين فاقدامه عليه دليل
دال على انه مصروف الى حاجته والعجز يعقله عن الاقدام عليه

فصل

الامر والنهي باقسامهما لطلب الاحكام المشروعة ولها اسباب تضاف اليها لحدث العالم والوقت
وملك المال والنصاب وشهود شهر رمضان والرأس الذي يمونه ويلي عليه والبيت والارض النامية بالخارج تحقيقا
او تقديرا والصلوة وتعلق البقاء المقدور بالتعاطي للايمان

والصلوة والزكوة والصوم وصدقة الفطر والحج والعشر والخراج والطهارة والمعاملات اعلم ان الامر
والنهي على الاقسام التي بيناها لطلب الاحكام المشروعة باسباب جعلها الشرع اسبابا لها اذ العلل الشرعية
علل جعلية بخلاف العلل العقلية والوجوب في الحقيقة بايجاب الله تعالى ولا شركة له في الايجاب كما لا شركة له في
التاثير ولا تاثير للاسباب الا ان الشارع جعلها اسبابا للوجوب لكون الايجاب غيبا عنا تيسيرا للامر
على عباده حتى يتوصلوا الى معرفة الواجبات بمعرفة الاسباب الظاهرة ثم اصل الوجوب في المشروعات
جبر لا اختيار للعبد فيه فلا يفتقر الى قدرته من العقل والتمييز والخطاب بل الاداء ما وجب بالسبب السابق
والاداء لا يكون الا عن اختيار فلا يصح قبل العقل كقول البائع للمشتري اد الثمن فانه طلب لاداء الثمن الواجب
بسببه السابق وهو البيع لان يكون هذا سببا للوجوب في الذمة وعند الشافعي رحمه الله سبب وجوب
الصلوة والصوم الخطاب وهو المؤثر في وجوب الحكم ولنا ان الخطاب لطلب اداء ما وجب عليه بالسبب
السابق بدليل وجوب الصلوة على من نام وقت الصلوة وعلى المجنون والمغمى عليه اذا لم يزد الجنون
والاغماء على يوم وليلة حتى يلزمهم القضاء والخطاب موضوع عنهم لفقدان اهلية الخطاب وهو العقل
والتمييز وكذا المجنون اذا لم يستغرق شهر رمضان بخلاف الاغماء والنوم وان استغرق الا يمنع وجوب الصوم
حتى يجب القضاء وهو يعتمد سبق الوجوب فهو اسقاط الواجب بمثل من عنده والخطاب موضوع لان الحرج
ان الحول اذا حال على المال يخاطب المالك باداء الزكوة بناء على وجوب الزكوة بسبب المال بلا خلاف
وكذا الزكوة عنده يجب على الصبي والخطاب موضوع عنه فاتفقوا جميعا بوجوب العشر وصدقة الفطر عليه
فعلم ان الوجوب في حقنا مضاف الى اسباب شرعية غير الخطاب ولهذا يجب الصلوات والصيامات
متكررة وان كان الامر بالفعل لا يقتضي تكرارا ايجابا فعلم ان التكرار بسبب موجب متكرر وانما نعرف السبب
باضافة الحكم اليه وتعلقه به شرعا لان الاصل في اضافة الشيء الى الشيء ان يكون سببا له لان الاضافة تدل
على الاختصاص وكمال الاختصاص فيما ذكرنا الا ان ثبوته به كما يقال هذا كسب فلان اي حدث باكتسابه
وفعله والوجوب هو الحادث وتعلق الشيء بالشيء بحيث يتكرر بتكرره يدل عليه ايضا فاذا ثبت هذا
فنقول وجوب الايمان بالله تعالى كما هو باسمائه وصفاته بايجاب الله تعالى الا ان سببه في الظاهر حدث
العالم تيسيرا على العباد وانما يعنى به انه سبب لوجوب الايمان الذي هو فعل العبد وهو التصديق والاقرار
لا ان يكون سببا لوحدانية الله تعالى سبحانه ولا وجوب الامر هو اهل له ولا وجود لمن هو اهله الا والسبب
يلازمه اذ لا تصور للمحدث لان يكون من غير محدث وهذا لان الانسان هو المقصود بالتكليف وغيره
ممن يلزمه الايمان به كالجن في الملك عالم بنفسه لان العالم انما سمي به لانه علم على وجود الصانع ووحدانيته
ولهذا صححنا ايمان الصبي العاقل وان لم يخاطب به لتقرر السبب في حقه وصحة الاداء تبتني على وجود الركن
من الاهل بعد تحقق السبب لا على وجوب الاداء لتعجيل الدين المؤجل يجوز وان لم يكن الخطاب بالاداء متحققا
ووجوب الصلوة بايجاب الله تعالى وسبب وجوبها في الظاهر في حقنا الوقت لانها تضاف اليه يقال
صلوة الظهر ويتكرر الوجوب بتكرر الوقت ولا يصح الاداء قبل الوقت ويصح بعد دخول الوقت وان تاخر لزوم
الاداء الى اخر الوقت والاوقت بين هذا وبين قول من قال ان الزكوة يجب بايجاب الله تعالى وملك المال سببه والقصاص
يجب بايجابه وسببه القتل العمد وليس السبب بعلة وضعية عقلية ولكنها علة شرعية جعلية والدليل
عليه قوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس واللام للتعليل فكان اقوى دليلا على تعلقها بالوقت وكونه
سببا لها وسبب وجوب الزكوة ملك المال الذي هو نصاب بدليل الاضافة اليه يقال زكوة السائمة
وزكوة مال التجارة ويضاعف الوجوب بتضاعف النصب في وقت واحد ويجوز تعجيلها على الحول بعد
وجود النصاب وجواز الاداء لا يكون الا بعد تقرر سبب الوجوب غير ان الوجوب بصفة اليسر ولا يتم اليسر
الا اذا كان المال ناميا والنماء لا يتحقق بمضي الزمان فاقيم الحول الممكن من استنماء المال لاشتماله على الفصول
الاربعة مقام النماء فان قلت يتكرر وجوب الزكوة في مال واحد بتكرر الحول وتكرر الشرط لا يكرر الوجوب
فعلم بانه سبب قلت يتكرر الوجوب بتكرر النماء الذي صار المال سببا باعتباره فصار المال الواحد بتكرر
النماء فيه كالمتكرر تقديرا وسبب وجوب الصوم ايام شهر رمضان قال الله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه اي فليصم في ايامه
ولهذا يضاف اليه ويتكرر بتكرره ولم يجز الاداء قبله وصح بعده من المسافر وان تاخر الخطاب الى ادراك عدة من ايام
اخر وكل يوم سبب لصومه على حدة حتى اذا بلغ الصبي او اسلم الكافر في بعض الشهر يلزمه ما بقي لا ما مضى لان الصيام
متفرقة في الايام تفرق الصلوات في اليوم والليلة بل اشد فبين كل يوم ليل فلا تصلح لاداء الصوم اصلا

ولم يصلح لاداء الصلوة قضاء ونفلا فيجعل كل يوم سببا لوجوب صومه كوقت كل صلوة وقال شمس الائمة السرخسي رحمه الله
سببه شهود الشهر لانه يضاف الى الشهر وهو مشتمل على الايام والليالي فاستويا في السببية للوجوب ولهذا يجب
القضاء اذا كان مفيقا في اول ليلة من الشهر ثم جن قبل ان يصبح ومضى الشهر وهو مجنون ولم يتقرر السبب في حقه
بما شهد من الشهر في حال الافاقة لم يلزمه القضاء ويصح منه اداء الفرض قبل تقرر سبب الوجوب الا ترى انه اذا
اذا نوى قبل غروب الشمس لم يصح نيته وقال صاحب الاسرار وفخر الاسلام الوقت حتى جعل سببا كان محلا
صالحا للاداء كما في الصلوة والليل لا يصلح للاداء وانما اختصت الصلاحية بالايام فعلم بان الايام هي الاسباب
وسبب وجوب صدقة الفطر على كل مسلم عن رأس يمونه بولايته عليه ولهذا يضاف اليه فيقال صدقة الراس
ويتضاعف الوجوب بتعدد الراس من الاولاد الصغار والمماليك ويدل عليه قوله عليه السلام ادوا عن
كل حر وعبد وقوله ادوا عمن تمونون وحرف عن للانتزاع يقال اديت الزكوة عن الحنطة فاما ان
يكون سببا يتنوع الحكم عنه او محلا يجب الحق عليه ثم يؤدى عنه كالدية تجب على القاتل ثم يتحمله
عنه العاقلة وما بطل الثاني لاستحالة الوجوب على الكافر والرقيق والصغير لانها عبادة
مالية والكافر ليس باهل للعبادة وغيره لوجوب المال فتعين ان المراد انتزاع الحكم عن سببه
واما وقت الفطر فشرط وجوب الاداء وانما اضيفت الى الفطر مجازا لانها تجب فيه لا لانه سبب وانما
جعلنا الفطر شرطا والراس سببا مع وجود الاضافة اليهما لان تضاعف الوجوب بتضاعف الرؤس
دليل محكم على انه سبب لان الوجوب انما يكون بسبب او علة لا غير ذلك ولا يتصور فيه الا [illegible]
لانها وظيفة لفظية ولانها تقبل النفي فيصح نفي الوجوب حتى فلا يكون واجبا ضرورة [illegible]
والاضافة دليل محتمل لان الاضافة قد يكون الى الشرط مجازا ولان التنصيص على المؤنة دليل على
ان سبب الوجوب الراس دون الفطر فالمؤنة انما تجب على الرؤس لان مؤنة الشيء سبب بقائه يقال
فلان يمونه قام بكفايته ومؤنته على فلان اي ما يحتاج اليه في بقائه عليه والراس هو المتصف
بالبقاء ولهذا قلنا بانها عبادة فيها معنى المؤنة وجواز الاداء قبل الفطر دليل على ان الفطر
ليس بسبب وتكرر الوجوب بتكرر الفطر في كل حول بمنزلة تكرر وجوب الزكوة بتكرر الحول الذي
هو الوصف الذي لاجله كان الراس سببا وهو المؤنة يتجدد بمضي الزمان كما ان النماء الذي لاجله كان
المال سببا للوجوب يتجدد بتجدد الحول وسبب وجوب الحج البيت دون الوقت ولهذا
يضاف الى البيت قال الله تعالى ولله على الناس حج البيت دون الوقت وانما لم يجز طواف
ولا يتكرر بتكرر الوقت لان الوقت شرط جواز الاداء وليس بسبب للوجوب وانما لم يجز طواف
الزيارة قبل يوم النحر والوقوف قبل يوم عرفة لان الاداء شرع متفرقا منقسما على الامكنة والازمنة
مشتملا عليها جملة وقت الحج فلم يجز تغيير ترتيب المشروع كما في اركان الصلوة فان السجود مرتب
على الركوع ولا يجوز السجود قبل الركوع وذا لا يدل على ان الوقت ليس بوقت للاداء واما
الاستطاعة بالمال فشرط وجوب الاداء وليست بسبب للوجوب لانه لا يضاف اليها ولا
يتكرر بتكررها وصح الاداء من الفقير وان لم يملك شيئا وهذا لانه عبادة بدنية فلا يصلح المال
سببا له لعدم الملاءمة وهي شرط بين السبب والمسبب ولكنه عبادة هجرة وزيارة البيت تعظيما
للبقعة الشريفة فكان البيت سببا له وسبب وجوب العشر الارض النامية بحقيقة الخارج
بدلالة الاضافة فيقال عشر الارض والعشر مؤنة الارض اي سبب بقائها لان مؤنة الشيء سبب
بقائه كالاكل وهو مؤنة البقاء والعشر سبب بقاء الارض لان العشر يصرف الى الفقراء والمقاتلة
اذا كانوا فقراء والنصرة بالضعفاء كما قال عليه السلام فانكم تنصرون بضعفائكم والمقاتلة
لان الكفار لا يستولون بهم علينا فيبقى الاراضي في ايدي اهلها المسلمين ولا يخرج فلانه
الاراضي للمسلمين وفي العشر معنى العبادة لانه يصرف الى الفقراء الذين هم خواص الرحمة والله
تعالى لان الزكوة تجب في المال النامي
وهو الارض فيكون شبيهة بالزكوة لان الزكوة تجب في المال النامي
الخارج ووصف السبب وهو قليل من كثير فصار العشر مؤنة
وهو قليل من كثير ولذا العشر يتعلق بحقيقة الخارج وبتكرر الوجوب بتكرر
باعتبار الاصل وهو الارض وعبادة باعتبار الوصف وهو الخارج لانه يكون قبل السبب في حق
الخارج لتكرر الزكوة بتكرر الحول ولم يجز تعجيل العشر قبل الخارج لصار مؤنة محضة وهو
وصف العبادة والعشر لا ينفك عن معنى العبادة فلو جاز التعجيل كتعجيل الزكوة الا قبل الاسامة لان السبب
ليس بمؤنة محضة وصار تعجيل العشر قبل الخارج لتعجيل الزكوة الا قبل السائمة وسبب الخراج الارض النامية بالخارج
تقديرا بالتمكن من الزراعة ثم لا الابل السائمة
لكون

لكون الواجب من غير جنس الخارج ولانه يقال خراج الارض فصار مؤنة باعتبار الاصل وهو الارض
لانه سبب بقاء الارض لانه يصرف الى المقاتلة الذابين عن حريم دار الاسلام وعقوبة
باعتبار الوصف وهو التمكن من الزراعة فان الاشتغال بالزراعة وعمارة الدنيا مع الاعراض عن
الجهاد سبب للمذلة والعقوبة لما روي انه عليه السلام لما رأى شيئا من آلات الزراعة في دار قال
ما دخل هذا بيت قوم الا ذلوا وقال عليه السلام اذا تبايعتم بالعينة واتبعتم اذناب البقر
فقد ذللتم وظفر بكم عدوكم ولهذا لا يجب على المسلم ابتداء وفي العشر السبب الارض النامية بحقيقة
الخارج والزراعة فيه غير معتبرة حتى يجب العشر اذا خرج من غير ان يزرع وهو ليس بعمارة
للدنيا واعراض للجهاد ولهذا لا يجتمعان عندنا لان الخراج لا ينفك عن وصف العقوبة والعشر
لا ينفك عن وصف العبادة فلا يجتمعان وسبب وجوب الطهارة الصلوة فانها تضاف اليها
فيقال طهارة الصلوة وتقوم بها حتى تجب بوجوب الصلوة وتسقط بسقوطها لانها شرطها وما يكون
شرطا للشيء يكون متعلقا به حتى يجب بوجوبه كاستقبال القبلة فوجوبه بوجوب الصلوة حكما
الطهارة لم تجب قصدا لكن عند ارادة الصلوة والحدث شرط لوجوب الاداء بالامر وهو قوله
تعالى فاغسلوا وجوهكم وليس بسبب للوجوب وكيف يصلح سببا لها وهو ناقض لها وما يكون
رافعا للشيء ومزيلا لا يصلح سببا لوجوده ولهذا جاز الاداء بدونه فالوضوء على الوضوء
نور على نور ولا يجوز الاداء مع تحقق الحدث بدون وجوب الصلوة وسبب المعاملات كالنكاح
والبيع ونحوهما تعلق البقاء المقدور بتعاطيها اي البقاء المقدور بتناول المعاملات ومباشرتها
وبيانه ان الله تعالى خلق هذا العالم وقدر بقاءه الى قيام القيامة ببقاء الجنس وبقاء النفس
وبقاء الجنس بالتناسل وذا باتيان الذكور الاناث في موضع الحرث وبقاء النفس بالكفاية وما يحتاج
كل الكفاية لا يكون حاصلا في يده فكل ما يحتاج اليه كل احد ان يتهيأ له الا بالناس اخرى وبما
في ايديهم فشرع لكل واحد منها طريقا مخصوصا يتأدى به ما قدر الله تعالى من غير ان يتصل به فساد
فشرع للتناسل طريقا لا فساد فيه ولا ضياع النسل فان الاب حتى اشتبه عليه الولد بقي على الام
وعاجز عن كسب الكفايات فيضيع الولد وشرع لبقاء النفس الى اجله طريق الاكتساب فانه كفاية
ودونها قوة كسب الكفايات ولهذا افسد البيع بجهالة
وهو التجارة عن تراض في الاخذ بالتغالب فساد والله لا يحب الفساد ولهذا افسد البيع بجهالة
مفضية الى المنازعة لان شرعية العقود لقطع المنازعات فيما افضت الى المنازعة عادت
على موضوعها بالنقض واسباب العقوبات والحدود والكفارات ما نسب اليه من قتل وزنا
وسرقة وامر دائر بين الحظر والاباحة كالقتل خطأ والافطار عمدا اعلم ان سبب العقوبات
والحدود ما يضاف اليه كالقتل عمدا للقصاص والراس للجزية لانها عقوبة وجبت على الكفر ولهذا
يضاف اليه فيقال جزية الراس ولانه مؤنة الراس ويتضاعف بتعدد الراس وتكرر الوجوب بتكرر الحول
كتكرر الزكوة والزنا للرجم او الجلد والسرقة للقطع وشرب الخمر والقذف للجلد وسبب الكفارات
التي هي دائرة بين العبادة والعقوبة ما اضيف اليه من امر دائر بين حظر واباحة كالقتل خطأ والافطار
عمدا او قتل الصيد واليمين المعقودة على امر في المستقبل اذا حنث فيها والظهار عند العود
اما القتل العمد واليمين الغموس فلا يصلح سببا للكفارات لما عرف في تعريفات دلالة النص
وانما يعرف السبب بنسبة الحكم اليه وتعلقه به لان الاصل في اضافة الشيء الى الشيء ان يكون سببا له
وانما يضاف الى الشرط مجازا كصدقة الفطر وحجة الاسلام اعلم ان السببية انما تعرف باضافة
الحكم الى الشيء لان الاصل في اضافة الشيء الى الشيء ان تكون المضاف اليه سببا للمضاف لان الاضافة
للاختصاص والاصل في كل ثابت كماله وكمال الاختصاص في اضافة المسبب الى السبب لان
ثبوته به وقد يضاف الى الشرط مجازا لما بين الشرط والعلة من المشابهة اذ الحكم يوجد عنده فشابه
العلة التي يوجد الحكم بها عندها ولهذا يضاف الضمان الى صاحب الشرط اذا لم يمكن تضمين صاحب
العلة كما يقال صدقة الفطر وحجة الاسلام لما مر ان سببها الراس الذي يمونه ويلي عليه
وسبب الثاني البيت والفطر والاسلام شرط الوجوب والله اعلم بالصواب

باب أقسام السنة

ان الاقسام التي ذكرناها باب هي السنة وهذا الكتاب لبيان ما يختص به السنة اعلم ان السنة هنا عبارة عما هو المروي عن النبي عليه السلام قولا او فعلا وهي تشارك الكتاب من حيث ان الاقسام المذكورة في الكتاب من الامر والنهي والخاص والعام والمشترك والمأول وغير ذلك ترد فيها فلهذا لا يحتاج الى اعادتها الا انها تفارقه بوجوه الاتصال لان الكتاب يتصل بوجه واحد وهو التواتر والسنة تتصل بالآحاد وانه كثير وبالشهرة وانه بالنسبة الى الاول قليل وبالتواتر وانه معدود محصور فهذا الباب لبيان وجوه الاتصال وما يتصل بها فيما يفارق الكتاب ويختص به السنن وذلك اربعة اقسام الاول في كيفية الاتصال بنا من رسول الله عليه السلام والثاني في الانقطاع والثالث في بيان محل الخبر الذي جعل حجة فيه والرابع في بيان نفس الخبر الاول في كيفية الاتصال بنا من رسول الله عليه السلام وهو اما ان يكون كاملا كالمتواتر وهو الخبر الذي رواه قوم لا يحصى عددهم ولا يتوهم تواطؤهم على الكذب ويدوم هذا الحد فيكون آخره كأوله وأوله كآخره وأوسطه كطرفيه اعلم ان القسم الاول وهو كيفية الاتصال بنا من رسول الله عليه السلام على ثلث مراتب اتصال كامل بلا شبهة واتصال فيه ضرب شبهة صورة واتصال فيه شبهة صورة ومعنى اما المرتبة الاولى فهو المتواتر وهذا افضل للخبر المتواتر اعلم ان المركب يتوقف معرفته على معرفة مفرداته فالخبر حقيقة في القول المخصوص لسبق الفهم اليه عند الاطلاق ومجاز في غيره كقول المعري نبي من الغربان ليس على شرع يخبرنا ان الشعوب الى الصدع ثم هل يحد فحده هو الكلام المحتمل للصدق والكذب او التصديق والتكذيب او الكلام المفيد بنفسه اضافة امر من الامور الى امر من الامور نفيا او اثباتا والكل فاسد لان الصدق والكذب نوعان تحت جنس الخبر والتصديق والتكذيب اخبار عن كون الخبر صدقا وكذبا والنفي والاثبات نوعا الخبر ايضا لان النفي والاثبات اخبار ان والوجود والجنس جزء من الماهية النوعية فاذا لا يمكن تعريف الصدق والكذب او النفي والاثبات الا بالخبر فلو عرفنا الخبر بها لزم الدور والحق ان التصور بماهية الخبر بديهي لان كل احد يعلم بالبديهة معنى قوله انا موجود فلما كان العلم بالخبر الخاص بديهيا كان العلم باصل الخبر بديهيا ضرورة ان العلم بالكل موقوف على العلم بالجزء والمتواتر مأخوذ من قولهم تواترت الكتب اي اتصل بعضها ببعض بتتابع الورود والخبر المتواتر الذي اتصل بك من رسول الله عليه السلام بتتابع النقل اتصالا ليس فيه شبهة الانقطاع حتى صار كالمعاين المسموع منه وطريق هذا الاتصال ان يرويه قوم لا يحصى عددهم ولا يتوهم تواطؤهم على الكذب لكثرتهم وتباين اماكنهم عن قوم مثلهم هكذا الى ان يتصل برسول الله عليه السلام فيكون آخره كأوله وأوله كآخره وأوسطه كطرفيه وهذا احتراز عن قول من اعتبر فيه عددا معينا وهو اثنا عشر او عشرون او اربعون او سبعون لقوله تعالى اثنا عشر نقيبا ان يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين ومن اتبعك من المؤمنين وكانوا اربعين واختار موسى قومه سبعين رجلا لان المعتبر فيه الوجدان ولا تعلق لها بالمسئلة وذلك كنقل القرآن والصلوات الخمس واعداد الركعات ومقادير الزكوات ونحو ذلك وانه يوجب علم اليقين كالعيان علما ضروريا ومن الناس من انكر العلم بطريق الخبر اصلا وهذا القائل سفيه لم يعرف نفسه ودينه ودنياه وامه واباه بمنزلة من ينكر العيان من السوفسطائية لانه لا يعرف كونه مخلوقا من ماء مهين ان فلان وفلانه والدين والايمان بالله تعالى ورسوله وكتبه واليوم الآخر وبغداد بلدة طيبة والشام منزل الانبياء انما يعرف بالخبر وقال قوم المتواتر يوجب علم طمأنينة لا علم يقين والطمأنينة عندهم ما اطمأن القلب اليه لرجحان جانب الصدق مع احتمال ان يخالطه شك او يعتريه وهم احتجوا بان المتواتر انما يكون باجتماع الآحاد وخبر كل واحد يحتمل غير موجب للعلم وما لا يوجب العلم اذا انضم بما لا يوجب العلم لا يوجب العلم الا ترى ان كل واحد من الزنج لما لم يكن ابيض لم يكن الكل ابيض ولان الاجتماع يحتمل التواطؤ على الكذب كما يحتمل الاتفاق على الصدق الا ترى ان المجوس اتفقوا على نقل معجزات زرادشت واليهود على صلب عيسى مع امكان وكان ذلك كذبا فدل ان احتمال التواطؤ

على الكذب لا يزول بالنقل المتواتر ومع بقاء هذا الاحتمال لا يثبت علم اليقين وانما الثابت به علم طمأنينة كمن يعلم جنون رجل ثم يمر بداره فيسمع النياحة ويرى آثار الموت حصل علمه ميتا على وجه الطمأنينة لاحتمال ان ذلك حيلة منهم وتلبيس لغرض عن لهم وهذا القول باطل بل المتواتر يوجب علم اليقين ضرورة كالعلم بالحواس الا ترى انا نعرف آباءنا بالخبر كما نعرف اولادنا عيانا ونعرف جهة الكعبة يقينا بالخبر كما نعرف جهة منازلنا عيانا ولان الخلق خلقوا على هم شتى وطبائع متفاوتة ولا يتصور منهم قول او فعل بحكم الجبلة على سنن واحد بل يكون الحدوث على اختلاف بحسب هممهم وهوى نفوسهم لان الحوادث على علل مختلفة لا يكون متفقة فاذا اتفقوا على شيء علم انه لداع الى ذلك سماع اتبعوه او اختراع صنعوه وبطلت تهمة الاختراع لان تباين الاماكن وخروجهم عن الاحصاء يقطع تهمة الاختراع فتعين السماع وطمأنينة القلب في الاصل انما يكون لمعرفة الشيء حقيقة فان امتنع ثبوت ذلك في موضع فذلك لغفلة عن التأمل حيث اكتفى بالظاهر ولو تأمل حق تأمله وجد في طلب باطنه لاستبان له خساره باطنه كما اطمأن بظاهره كان امرا محتملا كالداخل على قوم جلسوا للتعزية فانه يقع له العلم بالموت لانه غفل عن التأمل اذ لو تأمل حق التأمل لاصاب جهة الكذب لجواز تواطئهم على الكذب لكن لامر ارادوه فاما اذا سمع من اقوام مختلفين لا يتوهم تواطؤهم على الكذب لكثرتهم واختلاف اماكنهم فلم يكن الطمأنينة بحكم الغفلة عن الكذب بل الطمأنينة بدليل يوجب الصدق يؤكد باطنه ظاهره والعلم بالمتواتر لقوة في الدليل وهو انقطاع توهم المواطأة على الكذب في مثل هذا لا يزيده التأمل الا تحقيقا فالتشكيك فيه يكون دليل نقصان العقل كالتشكيك في حقائق الاشياء فان قلت وهم الاتفاق على الكذب باق لانه ليس من شرط التواتر ونقلة الاخبار عن رسول الله عليه السلام اصحابه وكانوا عسكره وللكثرة واقد يحقق منهم الاجتماع على محبته مع تباين اماكنهم فيتوهم اتفاقهم على نقل ما لا اصل له قلت اصحابه قوم عدول ائمة لا يحصى عددهم ولا يسعهم اماكنهم وقد انعقدت كلمتهم بعدما تفرقوا شرقا وغربا وهذا يقطع الاختراع فان قلت يحتمل ان الاختراع قد خفي علينا قلت لو اتفقوا على الكذب يظهر ذلك في عصرهم او بعد ذلك اذا امتد الزمان فقد كانوا ثلثين الفا واكثر والمواطأة فيما بين مثل هذا الجمع لا تنكتم عادة بل يظهر لا محالة وقد اختلط بهم اهل النفاق وجواسيس الكفرة قال الله تعالى وفيكم سماعون لهم والانسان قد يضيق صدره عن سره حتى يفشيه الى غيره ويستكتمه ثم يفشيه السامع الى غيره ويظهر عن قريب فلو كان هنا توهم المواطأة لظهر ذلك وهذا مثل قول من يزعم ان الكفار قد عارضوا القرآن بمثله ثم انكتم ذلك الا ان هذا الكلام باطل لانه عليه السلام تحداهم باقصر سورة منه فلو قدروا على ذلك لما اعرضوا عنه الى بذل النفوس والاموال ولو عارضوه لما خفي ذلك مع كثرة الاعداء فقد كان اهل الشرك حينئذ اكثر من اهل الاسلام ولو لم يظهر فيما بيننا لظهر في ديار الشرك الا ترى ان معارضة مسيلمة وغيره كيف ظهرت وهذا القائل يسلم بان القرآن معجز وان هذا السؤال باطل بهذا الطريق فليبطل بهذا الطريق ايضا سؤاله في الخبر المتواتر واما اخبار زرادشت فتخييل كله بمنزلة فعل المشعوذين واما ما نقلوا انه ادخل قوائم فرس الملك كشتاسب في بطنه ثم اخرجه فانما فعله في مجلس الملك بين يدي خواصه وذلك انه الوضع والاختراع لانه لا يثبت به النقل المتواتر وروي ان الملك لما رأى شهامته تابعه على ان يظهر الايمان به فيكون زرادشت معه براءته ويكون من ورائه بالسيف فحملك بذلك وجه الارض وكذلك اخبار اليهود مرجعها الى الآحاد فان اليهود ينقلون ذلك عن سبعة نفر دخلوا البيت الذي فيه المسيح عليه السلام ويحقق من مثلهم التواطؤ على الكذب فان قلت تواتر الخبر منهم بالصلب والصلب مما يعاينه الجمع العظيم الذي لا يتوهم تواطؤهم على الكذب قلت انهم نقلوا ان هذا الصلب بعد القتل والمصلوب بعد القتل لا يتأمل فيه عادة في الطباع نفرة عن التأمل في المصلوب وفي الحلى يتغير بالصلب ايضا ويشتبه ايضا ببعد مسافة النظر فعلم انه كما لا يتحقق النقل المتواتر في صلبه لا يتحقق في قتله ولان النقل المتواتر منهم في قتل رجل علموه عيسى وصلبه وهذا النقل يوجب علم المعاين فما نعلمه لكن لم يكن ذلك الرجل عيسى وانما كان شبيها به

كما قال الله تعالى ولكن شبه لهم وروي أن اليهود لما دخلوا قال عيسى عليه السلام لأصحابه من يريد أن يلقي الله عليه شبهي فيقتل فله الجنة فرضي به واحد منهم فألقى الله تعالى شبه عيسى عليه السلام عليه فقتل ورفع عيسى عليه السلام ولم يره فإن قلت هذا القول فاسد لأنه يؤدي إلى إبطال المعارف وتكذيب العيان وإبطال الأخبار المتواترة عن رسول الله عليه السلام لجواز أن يكون قد شبه لهم ويبطل الإيمان بالرسل عليهم السلام لجواز أنهم غيرهم شبهوا بالأنبياء عليهم السلام وكيف يجوز ذلك والإيمان بعيسى كان واجبا عليهم وما كانوا يعرفونه إلا بالعيان فكان نفي الإيمان بالتشبيه وهو كفر قلت

إلقاء شبه المسيح عليه السلام على غيره غير مستبعد في القدرة وفيه حكمة بالغة وهو دفع شر الأعداء عن المسيح عليه السلام فقد كانوا عزموا على قتله فكان هذا دفع المكروه عنه بوجه لطيف ولله تعالى لطائف في دفع الأذى عن الرسل عليهم السلام وإنما نشأ هذا حال الإيمان به لأنه يؤدي التشبيه إلى التلبيس وقد علم الله تعالى منهم أنهم لا يؤمنون فألقى شبهه على غيره استدراجا ليزدادوا طغيانا مع أن الرواة أهل تعنت وعداوة ويبطل هذه الوجوه بالمتواتر إلى الوجوه التي قالها المخالف ببطلان المتواتر لأن المتواتر ليس من قبيل التخييلات كما كان أخبار زرادشت اللعين وليس من قبيل ما يكون من الخواص لأنه كاسمه متواتر وليس مرجعه إلى الأحبار كما رجعت أحبار اليهود ولم يفعل بتوهم وغيبة وبعد بلا تأمل بل عن بشر جرى على يده المعجزة على وجه العلانية والشيوع مع القرينة ولم يتوجه للشك مجال على العقل ولا للمريب توهم وخيال بل ظهر ظهورا لم يبق للشيطان شعاع وللنفس شعاع فصار منكر المتواتر ومخالفه كافرا بالله العظيم ونعوذ بالله من الشيطان الرجيم وقد يحدث عند الاجتماع ما لا يكون عند الانفراد كقوى الحبل وغير ذلك ثم عندنا العلم الثابت بالمتواتر ضروري كالثابت بالمعاينة وقال أبو الحسين والكعبي وإمام الحرمين والغزالي نظري لأن ما يكون ضروريا لا يتحقق الاختلاف فيه بين الناس وقد وجدنا مخالفين في ثبوت علم اليقين بالمتواتر فعرفنا أنه ليس بضروري ولنا أن هذا العلم يحصل لمن لا نظر له كالعوام والصبيان ولو كان نظريا لما حصل لمن لا يكون من أهل النظر والاختلاف إنما نشأ من قصور العقل للبعض وذلك وسواس يعتري بعض الناس كما يكون فيما يعرف بالحواس ولا خلاف أن العلم الواقع بها ضروري ولا يؤثر الاختلاف فيه فكذا في هذا أو يكون اتصالا فيه شبهة صورة كالمشهور

اعلم أن المرتبة الثانية من مراتب الاتصال هو المشهور وهذا فصل المشهور وهو ما كان من الآحاد في الأصل ثم انتشر حتى نقله قوم لا يتوهم تواطؤهم على الكذب في القرن الثاني ومن بعدهم

اعلم أن المشهور ما كان في الأصل من الآحاد ثم انتشر حتى نقله قوم لا يتوهم تواطؤهم على الكذب وهم القرن الثاني بعد الصحابة ومن بعدهم وهم قوم ثقات أئمة لا يتهمون فصار بشهادتهم وتصديقهم بمنزلة المتواتر حتى قال أبو بكر الرازي إنه أحد قسمي المتواتر على معنى أنه يوجب علم اليقين إلا أن العلم بالأول ضروري وبالثاني استدلالي وقال صاحب الميزان فإنه يوجب علما قطعيا عند عامة مشايخنا لأنه لما أجمع أهل العصر الثاني على قبوله صار حكمه حكم الإجماع والإجماع موجب للعلم قطعا فكذا هذا إلا أنا عرفنا هذا بالاستدلال فلهذا سميناه العلم الثابت به استدلاليا ألا ترى أن الزيادة على النص يجوز بمثل هذه الأخبار وأنها نسخ ولا يجوز نسخ ما يوجب علم اليقين إلا بما يوجب علم اليقين وقال عيسى بن أبان يضلل جاحد المشهور ولا يكفر بمثل حديث المسح على الخفين وحديث الرجم وهو صحيح عندنا وأنه يوجب علم طمأنينة لا علم اليقين إذ ما يوجب علم اليقين يكفر جاحده كالمتواتر ولا يكفر جاحد المشهور في الصحيح لأنه لما كان في الأصل من الآحاد بقي فيه شبهة لأن علم اليقين إنما يثبت إذا اتصل بمن هو معصوم عن الكذب على وجه لا يبقى شبهة الانقطاع وقد بقي هنا شبهة الانقطاع باعتبار الأصل فيسقط علم اليقين وكان في إنكاره تخطئة أهل العصر الثاني في قوله لا تكذيب الرسول عليه السلام لكونه آحاد الأصل وتخطئة العلماء لا تكون كفرا ولكنها بدعة وضلال بخلاف المتواتر لأن في إنكاره تكذيب الرسول عليه السلام لأن أوله كآخره فصار كالمسموع من في رسول الله عليه السلام وتكذيب الرسول عليه السلام كفر ولم نستقم اعتبار هذه الشبهة في حق العمل لأن الشبهة الممكنة في خبر الواحد أقوى وهي لا تمنع العمل فهذه أولى أن لا تمنع العمل ولكن مع هذا يجوز

الزيادة به على النص مثل زيادة الرجم والمسح على الخفين والتتابع في صيام كفارة اليمين لأن العلماء لما تلقوه بالقبول ولم يظهر منهم رد صار بإجماعهم حجة من حجج الله تعالى فزدناه على الكتاب لأنها نسخ معنى لتغيير المشروع وبيان صورة لأن النسخ إبطال والزيادة تقرير والمشهور متواتر معنى لأن الأمة تلقته بالقبول واتفاقهم على القبول لا يكون إلا بحجة مع تمكنهم على رد ذلك ولا ذلك إلا بعد حجة الصدق في رواته وبطلان توهم التواطؤ على الكذب في الصدر الأول ومن الآحاد صورة فجوزنا به النسخ المعنوي دون النسخ المطلق توفيرا على الشبهين حظهما والعاصل أن الله تعالى كما نفى المتعذر نفى المتعسر وكما لا حرج في الوسع فالعلم بالمتواتر يحرج في رد المشهور لأنه أمكننا الفرق بينهما إلا بحرج لكن المتواتر صار موجبا علما يزداد قوة بالتأمل في سببه الداعي إليه والعلم بالمشهور إنما وقع للسامع لغفلته عن ابتدائه فلهذا وسكون النفس إلى ما ظهر له في الحال ولو تأمل حق التأمل لوجد شبهة في ابتدائه فلهذا سميناه علم طمأنينة والأول علم يقين أو يكون فيه شبهة صورة ومعنى كخبر الواحد

وهو المرتبة الثالثة من مراتب الاتصال وهذا فصل خبر الواحد وهو كل خبر يرويه الواحد أو الاثنان فصاعدا لا عبرة للعدد فيه بعد أن يكون دون المشهور والمتواتر وإنه يوجب العمل دون علم اليقين بالكتاب وهو قوله تعالى وإذ أخذ الله ميثاق الذين أوتوا الكتاب لتبيننه للناس ولا تكتمونه الآية وقوله إن الذين يكتمون ما أنزلنا من البينات الآية فقد لحق الوعيد الشديد بالكتمان وترك البيان وحقيقة هذا الكلام يتناول كل واحد من آحاد الجمع لما تقرر في الجمع المضاف إلى الجماعة وهذا لأن كل واحد إنما خوطب بما في وسعه وليس في وسع كل واحد منهم جمعهم حالة البيان فيجب على كل واحد منهم البيان ضرورة ولما فرض البيان على كل واحد دل أن خبره حجة وأن السامع مأمور بالقبول منه والعمل به إذ أمر الشارع لا يخلو عن فائدة حميدة ولا فائدة سوى هذا وقوله فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون والفرقة اسم لجماعة أقلها ثلاثة والطائفة منتزعة منهم فيكون بعضهم وبعض الثلاثة واحد واثنان ولأن المتقدمين اختلفوا في تفسير الطائفة فقال محمد بن كعب هو اسم للواحد وقال عطاء للاثنين وقال الزهري لثلاثة وقال الحسن لعشرة ولم يقل أحد بالزيادة على العشرة والخبر وإن رواه عشرة لا يخرج عن حيز الآحاد لأنه يتوهم الكذب فقد أمر الطائفة بالتفقه ثم بإنذار قومهم عند الرجوع وهو الدعوة إلى العلم والعمل به فعلم بأن قول الطائفة موجب للعمل ولأنه لا تفيد الدعوة ولأن الله تعالى أوجب الحذر بإنذار الطائفة لأن لعل للترجي وهو في حق الله تعالى محال فيحمل على الطلب لأن الطلب لازم للترجي لأن المترجي للشيء طالب له والطلب من الله تعالى أمر فثبت أن الله تعالى أمر بالحذر عند إنذار الطائفة والأمر للوجوب فيقتضي وجوب الحذر عند إنذار الطائفة ولو لم يكن قول الطائفة حجة موجبة للعمل لما وجب الحذر فإن قلت المراد به جميع الطوائف لأنه خارج من كل فرقة طائفة وربما يبلغون حد التواتر قلت قوبل الجمع بالجمع فيتوزع البعض على البعض ولأنه لا يتصور الرجوع من الطوائف كلها إلى قوم واحد منهم لأنه إنما يقال رجع إلى قومه إذا كان فيهم أولا وإنما سمي الآتي ابتداء قادما وقوله كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وإنه يتناول الآحاد فصار الأمر من كل واحد أمرا بالمعروف ونهيا عن المنكر فيجب القبول منه وقوله إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا أمر بالتثبت في نبأ الفاسق فيكون معلولا بالفسق إذ ترتب الحكم على الاسم المشتق مشعر بعليته ولو كان خبر الواحد غير مقبول لما علل بالفسق

لا السماء صح

علم صح

أي المشكلة

أي عند الجاحد

أي قول عيسى ابن أبان

أي النسخ المطلق

لا على الاتفاق

أي ليس الجامع

أي المشهور من الآحاد صورة

وهو تواطؤهم على الكذب

وهو أن الأمة تلقته على القبول

اذ علته الوصف اللازم مغنية عن علة العرض والشبهة فقد صح ان النبي عليه السلام قبل
خبر الواحد مثل خبر بريرة فيما يهدى اليه وخبر سلمان في الصدقة فردها وفي الهدية فقبلها
وغير ذلك فلو لم يكن خبر الواحد حجة للعمل به لما اعتمد على ذلك فيما يأكله ومشهور انه عليه السلام
بعث الافراد الى الآفاق فانه بعث عليا ومعاذا الى اليمن ودحية الكلبي الى قيصر
وعتابا الى مكة وعبد الله بن انيس الى كسرى ولو لم يكن خبر الواحد موجبا للعمل لما اكتفى ببعث
الواحد والاجماع فان الصحابة رضي الله عنهم عملوا بالآحاد وحاجوا بها فانه روي
بالتواتر ان يوم السقيفة لما احتج ابو بكر رضي الله عنه على الانصار بقوله عليه السلام الائمة
من قريش قبلوه ولم ينكر عليه احد وهو نعم ما جاء بنو ساعدة وقد رجعت الصحابة رضي الله عنهم الى خبر الصديق
رضي الله عنه في قوله عليه السلام الانبياء يدفنون حيث يموتون وفي قوله نحن معاشر الانبياء
لا نورث والى كتابه في معرفة نصب الزكوة والى قول عائشة رضي الله عنها في وجوب الغسل
من التقاء الختانين والى خبر ابي سعيد في الربوا وعمل اهل قباء بخبر الواحد في تحول القبلة
واحصر امثال هذا افضى الى المستكثر ليس الكل متواترا وكذا الامة اجتمعت على قبول اخبار
الآحاد من الوكلاء والرسل والمضاربين وغيرهم والمعقول وهو ان خبر الواحد المسلم
العاقل العدل محمول على الصدق ظاهرا لان عقله ودينه يحملانه على الصدق ويزجرانه
على الكذب لانه محظور دينه وعقله فيفيد العلم بغالب الظن فيجب العمل به لان العمل صحيح
من غير علم اليقين كالعمل بالقياس بل اولى لان المعمول به هو قول النبي عليه السلام لا شبهة
فيه وانما الشبهة في طريق الاتصال والشبهة في القياس في المعنى المعمول به وكعمل الحكام
بالبينات وفي هذا ضرب علم فيه اضطراب لان الامة ما تلقته بالقبول فكان دون علم الطمأنينة

فصل لا عمل الا عن علم بالنص فلا يوجب العمل او يوجب العلم لانتفاء اللازم او لثبوت الملزوم

اعلم ان بعض الناس قالوا لا عمل الا عن علم لقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم اي لا
تتبع ما لا تعلمه وكذلك ما يلزمهم عمل الحكام بالبينات لان هذا الاصل ترك بكتاب الله تعالى
بخلاف القياس فلا يقاس عليها غيرها ولان المعاملات يترتب عليها حقوق العباد وهم
يعجزون عن اظهار حقوقهم بطريق لا شبهة فيه فجوزنا الاعتماد عليها ضرورة واما
الثابت هنا فحق الله تعالى وهو موصوف بكمال القدرة وتعالى ان يلحقه ضرورة او عجز
عن اظهار حقوقه بدليل يوجب العلم فلم يجز اثباته بما دونه كما لا يجوز اثبات اصل الدين من
التوحيد والنبوة وصفات الباري بما فيه شبهة وكذا القياس من ضرورات الحوادث
غير محدودة والنصوص معدودة فاحتيج اليه ضرورة ثم انهم اختلفوا فيما بينهم بعد اتفاقهم على
ثبوت هذه الملازمة فقال بعضهم لا يوجب العمل لانتفاء الملازم وهو العلم لما ثبتنا
وقال بعضهم وهم اهل الحديث يوجب العلم لثبوت الملزوم وهو العمل لما ثبتنا من اجماع الصحابة
على العمل باخبار الآحاد واجماعهم موجب للعلم ونحن نمنع ثبوت هذه الملازمة لوجوب
العمل بالظن الغالب بالاجماع في القياس والشهادات وغير ذلك فعلم ان الآية غير مجراة
على عمومها فكانت محمولة على وجه خاص وهو ما روي عن الحسن رحمه الله لا تقف لا تقل
رأيته ولم تره وسمعته ولم تسمعه ويدل عليه قوله ان السمع والبصر والفؤاد
كل اولئك كان عنه مسؤولا اي يسأل عن هذه الاعضاء عما قاله او ما روي عن ابن الحنفية
انه شهادة الزور او ما روي عن غيره انه نهي عن القذف على ان النهي هو فيما ليس له علم
بوجه ولم يوجد هنا لان ذلك نوع من العلم فقد اقام الشرع غالب الظن مقام العلم
وامر بالعمل به قال الله تعالى فان علمتموهن مؤمنات فلا ترجعوهن الى الكفار اذ لا يعلم ايمانهن
هو التصديق ونحن لا نعرف الا بغالب الظن واذا كان
كذلك فيمتنع انتفاء اللازم

الخدري

اي على ان العلم لازم للعمل

قال صاحب هذه الاعضاء

فان قلت الشهادة لاظهار حقوق العباد وقد مر ان هذا الشرط غير معتبر فيما هو من حقوق
العباد قلت النص مطلق على ان القضاء يجب ايضا فيما هو من حقوق الله تعالى كحد السرقة
والزنا بالشهادة وكان وجوب القضاء بالشهادة من حقوق الله تعالى حتى اذا امتنع عن العمل
بها بلا عذر يفسق ولو لم ير العمل بها حقا يكفر وقد يترتب على خبر الواحد في المعاملات
ما هو حق الله تعالى كالاخبار بطهارة الماء ونجاسته وبان هذا الشيء قد اهدى اليك فلان
فانه يترتب على هذا الوجه التناول والحل والحرمة من حقوق الله تعالى واما دعوى علم اليقين
به فباطل لانا قد بينا ان المشهور لا يوجب علم اليقين فخبر الواحد اولى وهذا لان خبر الواحد محتمل في نفسه وكيف
يثبت اليقين مع وجود الاحتمال فان قلت لو لم يكن خبر الواحد موجبا للعلم لما صار موجبا للعلم
باجتماع الآحاد حتى تواترت قلت قد مر انه يحدث باجتماع الافراد ما لم يكن ثابتا بالافراد الا ترى
ان رأي المجتهد الواحد لا يوجب العلم فاذا اجتمع العلماء وازدحمت الآراء سقطت الشبهة ووجب العلم
باجماعهم فان قلت قد وردت الآحاد في الاحكام الآخرة كعذاب القبر ورؤية الله تعالى بالابصار
مثل قوله عليه السلام استنزهوا من البول فان عامة عذاب القبر منه وقوله انكم سترون ربكم كما ترون
القمر ليلة البدر وغير ذلك ولا حظ لذلك الا في العلم لانه انما يجب العلم به في الدنيا قلت من ذلك ما هو مشهور
وانه يوجب العلم عند كثير من اصحابنا ومنها ما هو آحاد ولكنه يوجب ضربا من العلم على ما مر وفيه نوع من العمل
ايضا وهو عقد القلب عليه لان العقد فضل على العلم وليس من ضرورات العلم بدليل ان المقلد يعتقد
بان الله تعالى واحد وليس له علم لان العلم الحادث ضروري او استدلالي وهذا العلم ليس بضروري بل
هو استدلالي ولا استدلال في حق هذا العامي المقلد وقال الله تعالى وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم ظلما
وعلوا وقال يعرفونه كما يعرفون ابناءهم فتبين انهم تركوا عقد القلب على نبوته بعد العلم به فيصح الابتلاء بعقد القلب
على الشيء كما يصح الابتلاء بالعمل بالبدن ولهذا جوزنا النسخ قبل التمكن من العمل بعد التمكن من عقد القلب
ويحكى عن النظام ان خبر الواحد عند اقتران بعض الاسباب به موجب للعلم ضرورة فان من مر بباب
دار فرأى آثار غسل الميت وعجوزا خارجة منها قائلة مات فلان فانه يعلم موته ضرورة بهذا الخبر
لاقتران هذا السبب به قال وهو علم يحدثه الله تعالى في قلب السامع كالعلم بالخبر المتواتر ويجوز القول
بان الله تعالى يحدثه في قلب بعض السامعين دون البعض كالوطي يعلق من بعض دون بعض وهو باطل
فان الثابت ضرورة لا يختلف الناس فيه كالعلم الواقع بالمعاينة وبالخبر المتواتر وان يشككه فيه يخبر
المخبر بالموت الا ترى انه اذا شككه آخر بان قال اختفى صاحب الدار من السلطان تشكك فيه ولو كان
ضروريا لما تشكك فيه بخبر الواحد وشرط بعض العلماء لكونه حجة ان يبلغ عدد الشهادة لما روي ان
ابا بكر رضي الله عنه حين شهد عنده المغيرة بن شعبة ان النبي عليه السلام اطعم الجدة السدس قال ائت
بشاهد آخر فشهد معه محمد بن مسلمة ومنهم من اعتبر اقصى عدد الشهادة وهو الاربعة احتياطا لكنا
نقول انما طلب الصديق شاهدا آخر لانها اخبار ان هذا القضاء من النبي عليه السلام كان بمحضر من الجماعة فاحب
ان يتثبت لا لان ذلك شرط عنده الا ترى انه لما قضى بقضية بين اثنين فاخبره بلال انه عليه السلام
قضى بخلاف قضاياه فنقضه وعمر رضي الله عنه كان من اشد الناس اتباعا للصديق رضي الله عنه وقد
قبل حديث الضحاك بن سفيان في توريث المرأة من دية زوجها وقبل حديث عبد الرحمن بن عوف في الطاعون
حين رجع من الشام ولما قال لا ادري ما اصنع بالمجوس قال عبد الرحمن بن عوف اشهد اني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم
يقول سنوا بهم سنة اهل الكتاب فاخذ منهم الجزية واقرهم على دينهم ولم يطلب منه شاهدا آخر واستدلاله
بالنصوص الواردة في باب الشهادات باطل لان باب الشهادة ليس بنظير باب الاخبار حتى لا امرأتين يقومان مقام
رجل ثم وقع في الاخبار بالرجال والنساء سواء على اشتراط العدد ثم نص في الشهادة لعلة معقولة بل الحكم اختص
الله تعالى بعلمها فلم نقس عليها غيرها الا ترى انه الاختصاص للاخبار بلفظ الشهادة ومجلس القضاء بخلاف
الشهادات

فصل في تقسيم الراوي والراوي ان عرف بالفقه والتقدم في الاجتهاد

كالخلفاء الراشدين والعبادلة رضوان الله عليهم اجمعين كان حديثه حجة يترك به القياس خلافا لمالك رحمه الله
وان عرف بالعدالة دون الفقه كانس وابي هريرة رضي الله عنهما ان وافق حديثه القياس عمل به وان خالفه لم يترك
الا بالضرورة كحديث المصراة وان كان مجهولا بان لم يعرف الا بحديث او حديثين كوابصة بن معبد فان روى
عنه السلف واختلفوا فيه او سكتوا عن الطعن صار كالمعروف وان لم يظهر في السلف الا الرد كان مستنكرا
فلا يقبل وان لم يظهر في السلف ولم يقابل

انطلق

اعلم ان الراوي نوعان معروف بالرواية ومجهول فاما المعروف فان عرف بالفقه والتقدم في الاجتهاد كالخلفاء الراشدين والعبادلة الثلاثة اعني ابن مسعود وابن عباس وابن عمر رضي الله عنهم وزيد بن ثابت وابي بن كعب ومعاذ بن جبل وابي موسى الاشعري وعائشة رضي الله عنها وغيرهم ممن اشتهر بالفقه والنظر كان حديثه حجة سواء كان موافقا للقياس او مخالفا له فان كان موافقا للقياس تايد به وان كان مخالفا للقياس يترك القياس ويعمل بالخبر وقال مالك رحمه الله القياس مقدم على خبر الواحد لان القياس حجة باجماع اهل الصحابة رضي الله عنهم والاجماع اقوى من خبر الواحد فكذا ما يكون ثابتا بالاجماع ولنا ان خبر الواحد النبي عليه السلام موجب للعلم باعتبار اصله وانما الشبهة في نقل الناقل عنه ولو ارتفعت الشبهة الناشئة من النقل لكان قطعيا فاما الوصف الذي به يقوم القياس فالشبهة في اصله اذ لا يعلم يقينا ان الحكم في المنصوص عليه باعتبار هذا الوصف من بين ساير الاوصاف وما يكون الشبهة في اصله دون ما يكون في طريقه بعد التيقن باصله فان قلت الوصف المؤثر لو ثبت انه مناط الحكم لكان قطعيا قلت الوقوف على انه مناط الحكم قطعا لا يكون الا بالنص او الاجماع وحينئذ يكون المرجع الى النص او الاجماع لا الى القياس والكلام فيه ولان الوصف في النص كالخبر والرأي والنظر فيه كالسماع والقياس عمل به والوصف كالخبر من ماادعى ولكن الخبر يقين في نفسه وكان الخبر اقوى من الوصف لان السماع اقوى من الرأي الاصابة ولا يجوز ترك الاقوى بالضعيف وقد اشتهر من الصحابة والسلف رضي الله عنهم ترك الرأي بخبر الواحد فان عمر رضي الله عنه قال حين روى حمل بن مالك حديث الغرة في الجنين كدنا ان نقضي برأينا فيما فيه قضاء عن رسول الله عليه السلام بخلاف ما قضى به وقال ابن عمر كنا نخابر ولا نرى به بأسا حتى روى لنا رافع بن خديج نهيه عليه السلام عن المخابرة فتركناه ولهذا قدم خبر الواحد على التحري في القبلة فلم يجز التحري معه وان عرف بالرواية والعدالة والضبط والحفظ ولكنه قليل الفقه كابي هريرة وانس بن مالك وسلمان وبلال وغيرهم ممن اشتهر بالصحبة مع رسول الله عليه السلام والسماع منه مدة طويلة في الحضر والسفر ولكنه لم يكن من اهل الاجتهاد كما وافق القياس من رواية عمل به وما خالف القياس فان تلقته الامة بالقبول يعمل به والقياس الصحيح شرعا مقدم على روايته ينسد باب الرأي فيه لان ضبط حديث رسول الله عليه السلام والوقوف على كل معنى اراده من كلامه امر عظيم فقد اوتي جوامع الكلم على ما قال اوتيت جوامع الكلم واختصر لي الكلام اختصارا ونقل الخبر بالمعنى كان مستفيضا فيهم فاحتمل كل حديث ان يكون نقله لفظ الراوي نقلا لما فهم من المعنى ولا شك ان القائل بالمعنى لا ينقل الا بقدر ما فهم من العبارة فاذا قصر فقه الراوي عن درك معاني حديث النبي عليه السلام لم يؤمن ان يذهب عليه شيء من معانيه بنقله فيدخله شبهة زائدة يخلو عنها القياس فعلينا ترك روايته اذا انسد باب الرأي وتحقق الضرورة بكونه مخالفا للقياس الصحيح من كل وجه وقال الكرخي وغيره لا يشترط كون الراوي فقيها سواء خالف ما رواه القياس او وافق لان القياس الصحيح حجة بالكتاب والسنة والاجماع فما خالف القياس من كل وجه فهو مخالف في المعنى للكتاب والسنة المشهورة والاجماع وذلك مثل حديث ابي هريرة في المصراة وهو قوله عليه السلام لا تصروا الابل والغنم فمن ابتاعها بعد ذلك فهو بخير النظرين بعد ان يحلبها ان رضيها امسكها وان سخطها ردها وصاعا من تمر والتصرية تفعيل من الصر وهو الحبس وذلك ان يريد بيع الناقة او الشاة فيحفظ اللبن في ضرعها اياما لا يحتلبه ليري انها كثيرة اللبن فالخبر يرد صاع من تمر مكان اللبن قل اللبن او كثر مخالف للقياس الصحيح من كل وجه لان الضمان العدوان مقدر بالمثل صورة ومعنى او معنى لا صورة وهو القيمة بالاجماع والتمر ليس بمثل صورة ومعنى ولا قيمة لان القيمة في اصله النقد من الدراهم او الدنانير ولعل ظانا يظن ان في مقالتنا هذه ازدراء بابي هريرة رضي الله عنه وليس كذلك فهو مقدم في العدالة وطول الصحبة مع النبي عليه السلام حتى قال النبي زر غبا تزدد حبا وفي الحفظ والضبط فقد دعا له رسول الله عليه السلام بذلك على ما روي عنه انه قال انكم تزعمون ان ابا هريرة يكثر الرواية واني كنت اصحب النبي عليه السلام على ملء بطني والانصار يشتغلون بالقيام على اموالهم والمهاجرون بتجاراتهم فكنت احضر اذا غابوا وقد حضرت مجلسا لرسول الله عليه السلام فقال من يبسط منكم رداءه حتى افيض فيه مقالتي فيضمها اليه ثم لا ينساها فبسطت بردة كانت علي فافاض رسول الله عليه السلام فيها مقالته ثم ضممتها الى صدري فما نسيت بعد ذلك شيئا ولكن مع هذا قد اشتهر من الصحابة رد بعض رواياته بالرأي ان ابن عباس رضي الله عنهما لما سمعه يروي توضؤوا مما مسته النار قال انتوضأ من ماء سخين فرد حديثه بالقياس ولما سمعه يروي من حمل جنازة فليتوضأ قال أنلزمنا الوضوء في حمل عيدان يابسة وقد عمل السلف برد ابن عباس فيهما دون رواية ابي هريرة ولما روى ان ولد الزنا شر الثلاثة ردت عائشة رضي الله عنها بقوله تعالى ولا تزر وازرة وزر اخرى ومع هذا

تعظيم اصحابنا روايته هو ان محمدا رحمه الله حكى عن ابي حنيفة رحمه الله انه اخذ بقول انس رضي الله عنه في مقدار الحيض وغيره فما ظنك بابي هريرة رضي الله عنه فدل انهم ما تركوا العمل بروايته هو الا عند الضرورة لانسداد باب الرأي على ما بينا ثم هذا النوع من القصور انما يتاتى اذا كان الراوي فقيها لان ذلك لا يخفى عليه فالظاهر انه انما روى الحديث بالمعنى عن بصيرة وانه علم سماعه من رسول الله عليه السلام كذلك مخالفا للقياس ولم يخبر بما ترك كل قياس بمقابلته ولهذا قلت رواية الكبار من فقهاء الصحابة فقد قال عمرو بن ميمون صحبت ابن مسعود رضي الله عنه سنين فما سمعته يروي حديثا الا مرة واحدة قال سمعت رسول الله عليه السلام ثم اخذه البهر والعرق وجعلت فرائصه ترتعد واما المجهول وهو من لم يشتهر بطول الصحبة مع النبي عليه السلام وانما عرف بما روى من حديث او حديثين كوابصة بن معبد وسلمة بن المحبق ومعقل بن سنان الاشجعي وغيرهم فان روى عنه السلف وصححوه وعملوا به صار حديثه مثل حديث المعروف بشهادة اهل المعرفة لانهم لا يتهمون بالتقصير في امر الدين فلما قبلوا الحديث حل انه صح عندهم انه مروي عن رسول الله عليه السلام وان اختلفوا في قبوله فكذلك عندنا لانه لما قبله بعض الفقهاء المشهورين صار كانه روى ذلك بنفسه وذلك مثل حديث معقل بن سنان ان النبي عليه السلام قضى لبروع بنت واشق الاشجعية بمهر مثلها حين مات عنها زوجها ولم يسم لها صداقا فان ابن مسعود رضي الله عنه قبل روايته لانه موافق للقياس عنده اذ الموت مؤكد كالدخول بدليل وجوب العدة وسائر بها وافق القياس قضاءه وقضاء رسول الله عليه السلام ورده علي رضي الله عنه وقال ما نصنع بقول بوال على عقبيه حسبها الميراث لا مهر لها لانه مخالف للقياس عنده اذ الفرقة وقعت قبل الدخول فصار كما لو طلقها قبل الدخول بها ولم يسم لها مهرا ولم يعمل الشافعي رحمه الله بهذا القسم لانه مخالف القياس عنده وعندنا هو حجة لانه وافق القياس عندنا على ما بينا وانما يترك اذا خالف القياس فان قلت كيف يعمل روايته وهو مجهول لم يظهر عدالته وضبطه قلت رواية المشهور بالعدالة عنه من غير رد عليه تعديل اياه وقد روى الثقات عنه كابن مسعود وعلقمة ومسروق والحسن ونافع بن جبير فيصير روايته مع انه كان من قرن العدول وهم قرن رسول الله عليه السلام على ما قال عليه السلام خير الناس قرني الذين انا فيهم ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم ثم يفشو الكذب فلذلك صار حجة وصدقه في هذه الرواية ابو الجراح صاحب راية الاشجعيين وغيره وان سكتوا عن الطعن في الرد بعدما اشتهر روايته عندهم فكذلك لان السكوت في موضع الحاجة الى البيان بيان وكان سكوتهم عن الرد دليل الرضا بالمسموع فكانهم قبلوه وان ردوا عنه ان ظهر حديثه ولم يظهر من السلف الا الرد لم يقبل حديثه وصار مستنكرا لا يجوز العمل به على خلاف القياس فصار الحاصل ان الحكم في رواية المعروف الذي ليس بفقيه وجوب العمل وحمله على الصدق الا ان يخالف ما يؤيده وهو قبول السلف او بعضهم روايته ومثال المستنكر ما روت فاطمة بنت قيس ان النبي عليه السلام لم يقض لها بسكنى ولا نفقة وكانت طلقت في العدة من طلاق بائن فقد رده عمر رضي الله عنه وقال لا ندع كتاب ربنا ولا سنة نبينا بقول امراة لا ندري اصدقت ام كذبت احفظت ام نسيت قال عيسى بن ابان مراده من الكتاب والسنة القياس الصحيح فانه ثابت بالكتاب والسنة وهو القياس على الحامل وعلى المعتدة من طلاق رجعي بجامع الاحتباس والنفقة جزاء الاحتباس فان قلت انما رد حديثها بتهمة الكذب والنسيان فيما ترد كل حديث وان وافق القياس قلت لو اراد به ذلك لقال لا نقبل وما قال لا ندع كتاب ربنا فلما ذكر الكتاب واراد به القياس علم انه رده لانه مخالف للقياس وقد رده غير عمر من الصحابة رضي الله عنهم كزيد بن ثابت وجابر وكذلك حديث بسرة من مس ذكره فليتوضأ من هذا القسم فقد قال بعض الصحابة ان كان شيء منك نجسا فاقطعه فقال بعضهم ما ابالي امسسته ام ارنبة ام انفي وان لم يظهر حديثه في السلف فلم يقابل برد ولا قبول لم يترك به القياس ولم يجب العمل به ولكن يجوز العمل به لان من كان في الصدر الاول فالعدالة ثابتة له ظاهرا لانه من قرن العدول لما روينا فيترجح جهة الصدق في خبره باعتبار هذا الظاهر وباعتبار انه لم يشتهر روايته في السلف يتمكن التهمة فيه فيجوز العمل به ولا يجب ولهذا جوز ابو حنيفة رحمه الله القضاء بظاهر العدالة من غير تعديل لانه كان في القرن الثالث والغالب على اهله الصدق لانه شهد النبي عليه السلام بخيريتهم فاما في زماننا فلا يحل العمل بروايته مثل هذا المجهول حتى يظهر عدالته لان الفسق غالب على اهل هذا الزمان ولهذا لم يجوز ابو يوسف ومحمد رحمهما الله القضاء بشاهد المستور قبل ظهور عدالته فصار المتواتر موجبا علم اليقين والمشهور علم طمانينة وخبر الواحد علم غالب الرأي والمستنكر

يفيد الظن وان الظن لا يغني من الحق شيئا وبعض الظن اثم فيجتنب الاثم على العاملية كما اجتنبنا الاثم على انكار المشهور لانه قريب من اليقين وهذا قريب من الكذب والمستور يجوز العمل به ولا يوجبه

وانما جعل الخبر حجة بشرائط في الراوي وهذا فصل شرائط الراوي وهي اربعة العقل وهو نور

يضيء به طريق يبتدأ به من حيث ينتهي اليه درك الحواس فيبتدي المطلوب للقلب فيدركه القلب بتأمله بتوفيق الله تعالى يعني ان العقل يوجب الادراك للقلب بل العقل نور القلب على معرفة ما غاب عن الحواس في القلب يدرك كالاذا نظر وتفكر بتوفيق الله تعالى كالسراج فانه نور يبصر به العين بعد النظر لان السراج يوجب روية كذلك ويقولا يعرف السرالا بدلالة اختياره فاصلح له من عاقبته فيما يأتيه ويذره الفعل والترك فلا يكون لعاقبته حميدة وقد لا يكون كما في البهائم فالعقل يوقف على العواقب الحميدة والحكم الباطنة التي لا تنال بالحواس والشرط الكامل منه وهو عقل البالغ دون القاصر منه وهو عقل الصبي وهذا لانه معدوم فينا جبلة ثم يحدث شيئا فشيئا وهو متفاوت بتقديم الله تعالى بكل تقديره وتعلق الشرع الاحكام بادنى درجات كماله واعتداله واقيم البلوغ الذي هو حد ابتلاء عليه في الغالب مقامه تيسيرا علينا والمطلوب من كل شيء يقع على الكامل منه فشرطنا لوجوب الاحكام وقيام الحجة كمال العقل فلم يقبل خبر الصبي في نقل الشريعة لان الشرع لما لم يجعله وليا في ماله لنقصان عقله ففي امر الدين اولى وكذا المعتوه لان النقصان العقل بالعته فوق نقصانه بالصبي فلا ادخال تحت اسم العاقل مطلقا وانما شرط العقل لان الخبر الذي نرويه كلام والمراد بالكلام ما يسمى كلاما صورة ومعنى اذ كل موجود من الحوادث يكون بصورته ومعناه ومعنى الكلام لا يوجد الا بالعقل والتمييز لان الكلام وضع للبيان ولا يقع البيان بمجرد الحروف المنظومة بلا معنى فان صياح الطيور لا يسمى كلاما وان كان حروفا منظومة وكذا الانسان اذا نظم حروفا لا تدل على معنى لا يسمى كلاما ومعناه لا يكون الا بالعقل لان عادة كلام غير العاقل لهذيان فكان العقل شرطا في المخبر ليصير خبره كلاما

والضبط وهو سماع الكلام كما يحق سماعه ثم فهمه بمعناه الذي اريد به ثم حفظه ببذل المجهود ثم الثبات عليه بمحافظة حدوده ومراقبته بمذاكرته على اساءة الظن بنفسه الى حين ادائه وهذا لان قبول الخبر باعتبار معنى الصدق فيه وذا لا يتحقق الا بحسن ضبط الراوي من حين سمع الى ان يروي وهو نوعان احدهما ضبط المتن بصيغته ومعناه من حيث اللغة والثاني ان يضم الى ذلك ضبط معناه شريعة وهو الفقه وهو نوع الكمالين ومطلق الضبط الذي شرط في الراوي ينصرف الى الاول ولهذا لم يقبل رواية من اشتدت غفلته خلقة او مسامحة او مجازفة لعدم القسم الاول من الضبط ظاهرا ولهذا قصرت رواية من لم يعرف بالفقه عند معارضة من عرف بالفقه وهو مذهبنا في الترجيح اي ترجح رواية الفقيه على رواية غير الفقيه لتمام الضبط من الفقيه وهذا لان نقل الخبر بالمعنى مشهور فيه فربما يقصر غير الفقيه في اداء المعنى بلفظه بناء على فهمه ويوهم مثل ذلك من الفقيه فان قلت اليس نقل القران يصح ممن لا يصغى له ولا يفهم معناه قلت نقل القران في الاصل من ائمة الهدى وخير الورى وانما نقلوا بعد تمام الضبط وكان نظم القران معجزا ويتعلق بالنظم احكام على الخصوص كجواز الصلوة في قول الجمهور وحرمة التلاوة على الحائض والجنب ولم يجز نقل معناه عليهما فلم يشترط لصحة النقل علم معناه بل اعتبر في نقله نظمه وبنى عليه معناه واما خبر الرسول عليه السلام فحجة بمعناه المراد بالكلام والنظم غير لازم فيه لجواز نقل الخبر بمعناه وكان المعنى اصلا فيه فشرط لصحة نقله ضبط المعنى ولانه لا يثبت الا بنقل متواتر ويرتفع شبهة التبديل بتمام الجهل بالمعنى وكان نقل القران ممن لا يفهم معناه انما يصح اذا بذل مجهوده سنين كثيرة ولو وجد مثله في الخبر يقبل الا انه لما عدم ذلك عادة شرط كمال الضبط ليصير حجة وانما شرطنا سماع الكلام كما يحق سماعه لان الرجل قد يسهو الى المجلس وقد مضى صدر من الكلام وربما يخفى على المتكلم فيجوز ان يعيد عليه ما سمع من الكلام وقد يزدري السامع بنفسه فلا يرى كلام نفسه اهلا لسلوغ الشريعة ويحج حوله وان يوخذ الادنى منه حتى يستعيد اول الكلام من المتكلم ويسمع حق سماعه ويفهم حق الفهم ثم تفضي به فضل الله تعالى الى ان يتصدى لاقامة الشريعة وقد قصر في بعض هذا الزمنة فلذا اشترطناه والعدالة هي الاستقامة والمعتبر ههنا كمالها

وهو رجحان جهة الدين والعقل على طريق الهوى والشهوة حتى اذا ارتكب كبيرة او اصر على صغيرة سقطت عدالته دون القاصر وهو ما يثبت بظاهر الاسلام واعتدال العقل اعلم ان العدالة هيئة راسخة في النفس تحملها على الاجتناب عما هو محظور دينه وهي في الاصل الاستقامة يقال طريق عدل للجادة وفلان عدل اذا كان مستقيم السيرة لا يميل عن سنن الانصاف في الحق وضده الجور وهو الميل يقال طريق جائر اذا كان من الثنيات ويقع نوعان قاصر وهو ما يثبت بظاهر الاسلام واعتدال العقل بالبلوغ لانهما يحملانه على الاستقامة ويزجرانه عن غيرها ظاهرا الا ان هذا الظاهر يعارضه ظاهر آخر يصده عن الاستقامة وهو هوى النفس فانه الاصل قبل العقل وحين رزق الله العقل ما زايله الهوى فاذا اجتمعا فيه يكون عدلا من وجه دون وجه كالمعتوه والصبي العاقل فلا يكون عدلا مطلقا وكامل وهو ما ظهر بالتجربة رجحان جهة الدين والعقل على طريق الهوى والشهوة فيكون ممتنعا بالقوة عما يعتقده محرما فيه من الشهوات وهذا لانه ليس لكمال الاستقامة غاية لانها تتفاوت بمقادير الله تعالى ومشيئته فاعتبر في ذلك ما لا يؤدي الى الحرج وتضييع حدود الشريعة وهو اجتناب الكبائر وترك الاصرار على الصغائر فقيل من ارتكب كبيرة او اصر على صغيرة سقطت عدالته وصار متهما بالكذب لان من لا يتحامى جنس الفسوق لا يتحامى الكذب الذي هو نوع منه فاما من ابتلي بشيء من الصغائر بلا اصرار فعدل احترازي مع العدالة وخبره حجة في اقامة الشريعة لانا لو شرطنا العصمة عن الكل لتعطلت الحقوق لان الله تعالى في كل حظه امرا ونهيا يتعذر على العباد القيام بحقهما فيبتلون ببعض الصغائر واي عبد لك لا الما وانما شرطنا العدالة لان الكلام وقع في حديث من هو معصوم عن الكذب فلا يثبت جهة الصدق في خبره الا بالاستدلال وذلك بالعدالة لان الكذب محظور دينه فيستدل بانزجاره عن محظور دينه على انزجاره عن الكذب الذي يعتقده محظورا او كما لها لان المطلوب من كل شيء يقع على كماله فلهذا لم يجعل خبر الفاسق في المستور وهو من لا يعرف ارتكابه الكبائر ولا احترازه عنها حجة اخبر وقال الشافعي رحمه الله ما لم يكن خبر الفاسق المستور حجة مع انه اعتاد رواية الحديث لانه لا يعرف عدالته خبر المجهول وهو غير معروف بالعدالة والرواية اولى وقلنا المجهول من القرون الثلاثة عدل بتعديل النبي عليه السلام اياه فخبره حجة على الشرط الذي بينا

والاسلام وهو التصديق والاقرار بالله تعالى كما هو باسمائه وصفاته وقبول احكامه وشرائعه والشرط فيه البيان اجمالا كما ذكرنا اعلم ان الاسلام انما شرط لان الباب باب الدين والكافر يعادينا في الدين ساعيا لهدم الدين الحق باختلاق ما ليس منه فلهذا ردت شهادة الكافر على المسلم لان العداوة سبب داع الى الكذب لا النقصان في عقله وضبطه وذلك كالاب يشهد لولده فانها ترد لان شفقته تبعثه على الكذب لولاه فيكون متهما وهو نوعان ظاهر وهو ما يثبت بنشوئه بين المسلمين وثبوت حكم الاسلام لغيره من الوالدين من غير ان يوجد منه اقرار باللسان وثابت بالبيان بان يصف الله تعالى كما هو بصفاته العليا واسمائه والاقرار بالملائكة وكتبه ورسله والبعث بعد الموت والقدر خيره وشره من الله تعالى وقبول احكامه في الحسنى وشرائعه الا ان هذا الكمال يتعذر شرطه لان اكثر الناس لا يقدرون على بيان صفاته واسمائه كما هو وانما شرط الكمال كمال الاجزاء فيه وهو ان يثبت التصديق والاقرار بما قلنا اجمالا وان عجز عن بيانه وتفسيره بخلاف ما قاله بعض المشايخ بان ذكر الموصوف على سبيل الاجمال لا يكفي ما لم يكن عالما بحقيقته ما ذكر وهذا قلنا ان الواجب ان يستوصف المؤمن على سبيل التلقين فيقال له اليس الله تعالى عالم قادر وكذا وكذا حتى يسهل عليه الجواب فاذا قال بلى فقد ظهر كمال اسلامه الا ترى ان النبي عليه السلام استوصف الاعرابي الذي شهد برؤية الهلال حيث قال اتشهد ان لا اله الا الله واني رسول الله فقال نعم فقال الله اكبر يكفي المسلمين احدهم وكان ذلك دابه وقال الله تعالى يا ايها الذين آمنوا اذا جاءكم المومنات مهاجرات فامتحنوهن الله اعلم بايمانهن وقد كان هذا الامتحان من رسول الله والمسلمين بالاستيصاف على الاجمال وقد روى ابو حنيفة رحمه الله عن حماد عن ابراهيم انه قال في هذه الآية الايمان التصديق وامتحنوهن استوصفوهن فان علمتموهن مؤمنات بان اطمئن لكم الايمان بالله الله اعلم بايمانهن الله اعلم بما غاب عنا في قلوبهن فهذا اذا لم يوجد منه الدلالات الظاهرة على الاسلام فاما اذا وجد منه الدلالات الظاهرة على الاسلام كاداء الصلوات بالجماعات فانه يحكم باسلامه ونعوم ذلك مقام الوصف في الحكم بايمانه مطلقا لقوله عليه السلام من صلى صلوتنا واستقبل قبلتنا واكل ذبيحتنا فاشهدوا له بالايمان ولان الصلوة بجماعة مخصوصة لشريعتنا فدل فعله على قبولها كما ان من اقام شيئا من شعائر الكفر حكم بكفره اذا كان على سبيل التعظيم له فاما من استوصف فقال لا اعرف ما تقول او لا اعتقد ذلك

حكم بكفره فقد قال في الجامع الكبير اذا بلغت المراة فاستوصفت الاسلام فلم تصف فانها تبين من زوجها وان حكمنا
بصحة النكاح بظاهر اسلامها فلهذا لا يقبل خبر الكافر لعدم الاسلام والفاسق لعدم العدالة
والصبي والمعتوه لعدم العقل الكامل والذي اشتدت غفلته لعدم الضبط ويقبل خبر الاعمى
والمحدود في القذف والمراة والعبد لوجود الشرائط التي ينبني عليها وجوب قبول الخبر بخلاف الشهادات
في حقوق الناس لانها تفتقر الى التمييز بين المشهود له والمشهود عليه عند الاداء والعمى يوجد خللا فيه
لان التمييز من البصير يكون بالعيان ومن الاعمى بالاستدلال وبينهما تفاوت عظيم والراوي لا يحتاج
الى هذا التمييز فكان الاعمى في الرواية كالبصير ولان الشهادة ولاية كاملة متعدية الى الغير تنتفي بالرق اذ الرق
تسلب الولاية على الغير وبحد القذف وتتقاصر بالانوثة لما عرف فاما رواية الاخبار فليس من باب
الولاية لان ما يلزم السامع من خبر المخبر بامر الدين فانما يلزمه لانه اعتقد ان المخبر عنه وهو الباري تعالى او رسوله
مفترض الطاعة فيلزمه العمل باعتبار اعتقاده كالقاضي يلزمه القضاء بالشهادة وبتقلده امانة القضاء
وقبوله والتزام الشهادة بعد ادائه ولما لم يكن فيه الزام من الراوي لم يشترط قيام ولايته على السامع ولان خبر المخبر
في الدين يلزمه اولا ثم يتعدى حكم اللزوم الى غيره فلا يشترط لمثله قيام الولاية فاما الشاهد فلا يلزم
غيره اولا ولا يلزمه نفسه ولهذا جعلنا العبد كالحر في الشهادة على رؤية هلال رمضان لانه مثل الخبر
فيما ذكرنا فقد كف بصر بعض الصحابة كابن عباس وابن عمر وجابر بن عبد الله رضي الله عنهم والاخبار
المروية عنهم مقبولة فلم يتفحص احد انهم رووا في حالة البصر ام بعد العمى وكان اصحاب النبي عليه السلام
يرجعون الى ازواجه فيما يشكل عليهم من امر الدين ويعملون برواياتهن وقال عليه السلام خذوا ثلثي دينكم من هذه
الحميراء وقد قبل عليه السلام خبر بريرة في الهدية وخبر سلمان حين كان عبدا في الصدقة والهدية وقد
كان كثير من الصحابة من الموالي وقد نقلوا اخبارا وتلقت الامة بالقبول ولم يتفحصوا انه كان قبل
العتق او بعده ولو كانت الحرية شرطا لما كانت حجة حتى يعلم ان النقل كان بعد العتق وقد كان
ابو بكرة مقبول الخبر ولم يشتغل احد بطلب التاريخ في خبره انه روى بعدما اقيم عليه الحد ام
قبله وروى الحسن عن ابي حنيفة رحمهما الله ان المحدود لا يكون مقبول الرواية لانه محكوم بكذبه
بالنص وهو قوله تعالى فاولئك عند الله هم الكاذبون وفي ظاهر المذهب هو كغير المحدود بخلاف الشهادة
لان رد شهادته من تمام حده بالنص ورواية الخبر ليست في معناها الا ترى انه لا شهادة للعبد اصلا
وروايته كرواية الحر والثاني في الانقطاع وهو نوعان ظاهر وباطن اما الظاهر فالمرسل من الاخبار
وهو ان كان من الصحابي يقبل بالاجماع ومن القرن الثاني والثالث كذلك عندنا وارسال من دونهم
كذلك عند الكرخي والذي ارسل من وجه واسند من وجه مقبول عند العامة اعلم ان القسم
الثاني من الاقسام الاربعة المختصة بالسنة في الانقطاع وهو نوعان ظاهر وباطن فلنجعله فصلين

الفصل الاول في الانقطاع الظاهر وهو المرسل من الاخبار وهو ما انقطع اسناده بان يقول
قال النبي عليه السلام من لم يسمع منه وهو على اربعة اوجه احدها ارسال الصحابي وثانيها ارسال
القرن الثاني والثالث وثالثها ما ارسله العلماء في كل عصر ورابعها ما اسند من وجه وارسل من وجه
فاما الاول فمقبول بالاجماع لان من ثبتت صحبته مع النبي عليه السلام لم يحمل حديثه اذا اطلق الرواية
فقال قال النبي عليه السلام الا على سماعه بنفسه منه عليه السلام الا ان يحتمل الرواية عن غيره واما الثاني فحجة
عندنا وهو قول مالك رحمه الله وجمهور المعتزلة وقال الشافعي رحمه الله لا يقبل المرسل الا ان يثبت
اتصاله من وجه آخر قال ولهذا قبلت مراسيل سعيد بن المسيب لاني تتبعتها فوجدتها مسانيد
له ان الجهل بالراوي جهل بصفاته التي تصح روايته بها فيمنع القبول ولنا ان المرسل حجة بالنص
وهو عموم قوله تعالى ولينذروا قومهم وقوله ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا فاذا اخبر من لا يكون
فاسقا وجب القبول بالامر والمرسل ليس بفاسق اذ الكلام فيه فوجب قبول خبره وبالاجماع فان
الارسال قد ظهر من الصحابة ظهورا لا يمكن انكاره الا ترى ان ابا هريرة رضي الله عنه لما روى ان
النبي عليه السلام قال من اصبح جنبا فلا صوم له ورد عليه عائشة رضي الله عنها قال لا علم لي
حدثني به الفضل بن عباس ولما روى ابن عباس رضي الله عنهما ان النبي عليه السلام قال لا ربوا الا
في النسيئة وعورض في ذلك بربوا النقد قال سمعته من اسامة بن زيد ولما روي انه عليه السلام
لم يزل يلبي حتى رمى جمرة العقبة ورجع في ذلك قال حدثني به اخي الفضل بن عباس وقيل لم يكن ابن عباس
سمع من رسول الله عليه السلام الا بضعة عشر حديثا وقد كثرت روايته مرسلا وان نعمان بن بشير

البضع من الثلاثة الى العشرة

ما سمع من رسول الله عليه السلام الا حديثا واحدا وهو قوله عليه السلام ان في الجسد لمضغة اذا صلحت
صلح سائر جسده واذا فسدت فسد سائر الجسد الا وهي القلب ثم كثرت عن رسول الله عليه السلام روايته
مرسلا وقال البراء بن عازب ما كل ما نحدثكم به سمعناه من رسول الله عليه السلام وانما كان يحدث
بعضنا بعضا ولكنا لا نكذب وروى ابن عمر رضي الله عنه ان النبي عليه السلام قال من صلى على جنازة
فله قيراط ثم اسنده الى ابي هريرة ومن التابعين كالحسن فانه قال اذا اجتمع الي اربعة من اصحاب
النبي عليه السلام ارسلته ارسالا وسعيد بن المسيب فقد قبل اكثر ما رواه مرسلا وابن سيرين فانه
قال ما كنا نسند الحديث الى ان وقعت فتنة اهل البغي والنخعي رحمه الله فانه قال اذا قلت حدثني
فلان عن عبد الله فهو ذاك واذا قلت قال عبد الله فقد سمعته من غير واحد والشعبي والزهري
وغيرهم والمعقول وهو ان الكلام في ارسال من لو اسند عن غيره يقبل اسناده ولا يظن به الكذب
عن ذلك الغير فلأن لا يظن به الكذب على رسول الله عليه السلام اولى وهذا لانه اذا اسند اليه فانما يشهد
عليه بانه روى ذلك واذا ارسل فانما يشهد على رسول الله عليه السلام فانه قال ذلك ومن لم يستجز
الشهادة على غير النبي عليه السلام بالكذب كيف يظن به انه يستجيز الشهادة على النبي عليه السلام بالكذب
مع قوله عليه السلام من كذب علي متعمدا فليتبوأ مقعده من النار ولهذا قال عيسى بن ابان المرسل
اقوى من المسند فان من اشتهر عنده حديث بان سمعه بطرق طوى الاسناد لوضوح الطريق
عنده واستفاضة الخبر لديه وقطع الشهادة بقوله قال رسول الله عليه السلام واذا لم يصح الامر عنده
بان سمعه بطريق واحد ذكره مسندا قاصدا بان يحمله ما تحمل عنه فان قيل ينبغي ان يجوز
النسخ اي الزيادة على النص بالمرسل كما يجوز بالخبر المشهور قلت هذا ضرب مزية ثبت
للمرسل بالاجتهاد فلم يجز النسخ بمثله بخلاف المشهور لان الصحابة قد شهدوا فيه وهو قوة الاتصال
والحديث وانما صار حجة بالاتصال وهو في الاتصال اقوى من خبر الواحد فيصح الزيادة وقوله الجهل
بالراوي جهل بصفاته التي يصح بها روايته قلنا معرفة شرائط الراوي فيمن لم يدركه لا يحصل
الا بالسماع ممن ادركه عدلا واذا كان ممن ادرك له عدلا فانه لا يروي عنه مطلقا ما لم يعرف استجماع
الشرائط فيه فلما روى عنه ثبت لنا استجماع الشرائط فيه الا ترى انه اذا اسند الرواية اليه او
اثنى على من اسنده اليه خيرا بان قال حدثنا الثقة ولم نعرفه بما يحصل لنا العلم به صحت روايته
وكذا اذا ارسل وانما لم يقبل شهادة شاهد الفرع اذا لم يذكر الاصل لان الشهادة تؤكد بما لا يؤكد
به الرواية حتى اعتبر العدد فيها دون الرواية ولان الفرع نائب عن الاصل في نقل شهادته حتى
لم يحل له ان يشهد ما لم يشهده الاصل عليه بخلاف الرواية واما الثالث فكذلك عند الكرخي
فانه لا يفرق بين مراسيل اهل الاعصار ويقول من يقبل روايته مسندا يقبل روايته مرسلا
للمعنى الذي بينا وقال عيسى بن ابان لا يقبل لان الزمان زمان الفسق والكذب وشهادة
النبي عليه السلام فلا بد من البيان حتى لو كان المرسل امينا ثقة عدلا وقد روى الثقات مرسله
بحمل العلم عنه يقبل ارساله وعند البعض ان مرسل من كان من القرون الثلاثة حجة
ما لم يعرف منه الرواية ممن ليس بعدل ثقة ومرسل من كان بعدهم لا يكون حجة الا اذا اشتهر
بانه لا يروي الا عمن هو عدل ثقة واما الرابع فلا شبهة في قبوله عند من يقبل المرسل واما
من لم يقبله فقد اختلفوا فيه قال بعض اهل الحديث انه مردود لان تهمة الارسال تمنع
القبول فشبهته تمنع ايضا احتياطا وعامتهم على انه حجة لان المرسل ساكت عن حال الراوي
والمسند ناطق والساكت لا يعارض الناطق واما الثاني فان كان النقصان في الناقل فهو على
ما ذكرنا وان كان بالعرض بان خالف الكتاب او السنة المعروفة او الحادثة او اعرض عنه الائمة
من الصدر الاول كان مردودا منقطعا ايضا

الفصل الثاني في الانقطاع
الباطن وهو على وجهين انقطاع لنقصان في الناقل على ما مر وانقطاع بالمعارضة اما الاول فمثل
خبر الكافر فانه لا يعتمد على روايته في الاخبار اصلا لظهور العداوة في امور الدين بيننا وبين الكفار
والعداوة تحمل المرء على مكابرة عقله فيما يضر بعدوه وكذلك في طهارة الماء ونجاسته الا انه اذا وقع
في قلب السامع انه صادق فيما يخبر به من نجاسة الماء فالافضل

حتى لو توضأ بذلك الماء وصلى جازت صلوته

لان يريق الماء ثم يتيمم ولا يجوز صلوته بالتيمم قبل الاراقة الماء لانه لا عبرة لخبره في باب الدين اصلا فبقي
مجرد غلبة الظن وذا لا يجوز له الصلوة بالتيمم مع وجود الماء بخلاف الفاسق فهناك يلزمه ان يتوضأ
بذلك الماء اذا وقع في قلبه انه صادق في الاخبار بطهارة الماء وان اخبره بنجاسته ووقع في قلبه انه
صادق فالاولى ان يريق الماء ويتيمم فان تيمم ولم يرق الماء جازت صلوته واما في خبر الكافر اذا وقع
في قلب السامع صدقه بنجاسة الماء فتوضأ به ولم يتيمم ويلحق به صاحب الهوى فالمجمل عندنا
لا تقبل روايته من انتحل الهوى ودعا الناس اليه وعلى هذا ائمة الفقه والحديث كلهم لان المحاجة
والدعوة الى الهوى سبب داع الى التقول فلا يؤتمن على حديث رسول الله عليه السلام واما قبلنا شهادتهم
في حقوق الناس لان صاحب الهوى انما وقع فيه لتعمقه الدين ان منهم من يعظم الذنب حتى يجعله
كفرا واذا امتنع عن الكذب فلم يتمكن تهمة الكذب في شهادته بخلاف الخطابية وهم صنف من
الروافض يجوزون الشهادة زورا لموافقيهم على مخالفيهم وقيل يعتقدون الشهادة لمن حلف عندهم
انه صادق فيتمكن تهمة الكذب في شهادتهم وكذا قالوا فيمن يعتقدون ان الالهام حجة يجب ان لا يعمل
بشهادته لتوهم ان يعتمد على ذلك في اداء الشهادة بناء على اعتقاده وخبر الفاسق ليس بحجة في الدين
اصلا واما اذا اخبر بطهارة الماء او بنجاسته او بحل الطعام والشراب او حرمته فان السامع
يحكم رايه في ذلك فان وقع عنده انه صادق فعليه ان يعمل بخبره والا فلا يعمل به لان ذلك حكم خاص
فانه يتعرف من جهته لا من جهة غيره فكان مخصوصا به لتعذر الوقوف عليه من جهة غيره فوجب التحري
في خبره للضرورة ولا ضرورة في المصير الى روايته في الاخبار فان العدول من الرواة كثيرة وهم الذين
يتولونها فكان بهم عنهم غنية فلا يعتبر رواية الفاسق فيها اصلا غير ان الضرورة في حل الطعام
والشراب غير لازمة لان العمل بالاصل ممكن وهو ان الماء طاهر في الاصل فلم يجعل الفسق هدرا
بل جعلناه معتبرا فلم نقبل قوله مطلقا بل ضممنا اليه اكبر الراي بخلاف خبر الفاسق في الهدايا
والوكالات ونحوها من المعاملات التي تنفك عن معنى الالزام لان الضرورة هناك لازمة لان المعاملات
يكثر وجودها فلا يوجد عدل يرجع اليه في كل موضع ولا دليل هنا يعمل به سوى الخبر فاعتبرنا فيها
خبر الفاسق مطلقا ولان الخبر في المعاملات غير ملزم فاعتمدنا فيها على خبر الفاسق مطلقا وفي الحل
والحرمة والطهارة والنجاسة ملزم فلا يعتمد فيها على خبر الفاسق حتى يضم اليه غالب الراي ويلحق به المستور
فانه كالفاسق في الصحيح فلا يكون خبره حجة حتى يظهر عدالته وروى الحسن عن ابي حنيفة رحمه الله انه
بمنزلة العدل في رواية الاخبار لثبوت العدالة ظاهرا بقوله عليه السلام المسلمون عدول بعضهم على بعض
الا محدودا في قذف ولهذا اجاز ابو حنيفة رحمه الله القضاء بشهادة المستور فيما يثبت مع الشبهات اذا
لم يطعن الخصم ولكن الصحيح انه بمنزلة الفاسق لان الفسق قد غلب على اهل هذا الزمان فلا يعتمد على رواية
المستور ما لم يتبين عدالته كما لا يعتمد على شهادته قبل ان يظهر عدالته وخبر الصبي فانه ليس بحجة في خبر
الكافر لانه بخبره في امر الدين يلزم الغير ابتداء من غير ان يلتزم لانه غير مخاطب كالكافر يلزم غيره من غير ان
يلتزم لانه لا يعتقد الحكم الذي يخبر به وليس اهل للقضاء ولا له ولاية الالزام لان الولاية المتعدية فرع للولاية القائمة
على نفسه وليس له ولاية ملزمة على نفسه وانما يجوزه اي جائزة الثبوت فكيف يثبت متعدية ملزمة الا ترى
ان الصحابة رضي الله عنهم تحملوا في صغرهم ونقلوا في كبرهم ولم ينقلوا في صغرهم فدل ان رواية الصبي غير مقبولة
وان رواية البالغ اذا كان صبيا عند التحمل مقبولة ويلحق به المعتوه وهو من اختلط عقله ولم يزل
فاذا لم يقبل خبر المعتوه فخبر المجنون وهو عديم العقل اولى وخبر المغفل وهو الذي به غلبة النسيان
فلا يبقى له ضبط لما سمع فيلتحق بغلبة النسيان الذي اعترض عقله وهو المعتوه وهذا لان السهو والغلط
في الرواية يكثر باعتبارها كما يكثر باعتبار العته فاما اذا كان غالب حاله التيقظ فهو بمنزلة من لا غفلة التيقظ
له في الرواية والشهادة لانه لا يخلو البشر عن غفلة يسيرة الا من عصمه الله تعالى ويلحق به المساهل
وهو المجازف الذي لا يبالي من السهو والغلط ولا يشتغل فيه بالتدارك بعد ان يعلم فيكون بمنزلة المغفل
اذا ظهر ذلك في اكثر اموره واما الثاني وهو الانقطاع بدليل معارض فعلى اربعة اضرب احدها
ما خالف كتاب الله تعالى فانه يكون مردودا منقطعا لان الكتاب ثابت بيقين وفي اتصال خبر الواحد
برسول الله عليه السلام شبهة فكان ردا فيه شبهة باليقين احق من رد اليقين به ويستوي في ذلك الخواص
والعوام من الكتاب والنص والظاهر لما ان العام يوجب الحكم فيما يتناوله قطعا كالخاص حتى لا يجوز تخصيص العام
الذي لم يخص من الكتاب بخبر الواحد عندنا وعند الشافعي رحمه الله يخص به لانه يجوزه بالقياس
فهو اولى وكذا لا يزاد على الكتاب بخبر الواحد عندنا

ولا يترك الظاهر من الكتاب بخبر الواحد وان كان نصا وقد اوضحناه فيما تقدم لان المتن اصل
والمعنى فرع له لان قيامه بالمتن فيجب طلب الترجيح اولا من قبله فاذا استويا فمن جهة المعنى
والمتن من الكتاب ثابت بيقين بالتواتر وفي متن خبر الواحد شبهة فيه فوجب الترجيح به
قبل المصير الى المعنى وفيه قال النبي عليه السلام يكثر لكم الاحاديث من بعدي فاذا روي لكم عني
حديث فاعرضوه على كتاب الله تعالى فما وافقه فاقبلوه واعلموا انه مني وما خالفه فردوه
واعلموا اني منه بريء ولذلك قلنا انه لا يقبل خبر الواحد في نسخ الكتاب ويقبل فيما لم يبين
كتاب الله تعالى على وجه لا نسخه ولهذا اوجبنا الترتيب في اول الوضوء الا في اخره لانه يؤدي
الى نسخ الكتاب بخلاف اول الوضوء كما حققناه في الفروع ومن رد خبر الواحد فقد ترك الحجة
ووقع في العمل بالشبهة وهو القياس او الاستصحاب وخبر الواحد وان كان فيه شبهة لكنها
في طريقه وفي القياس في اصله وهو فتح باب الجهل لان العمل بالاستصحاب عمل بالجهل والاخير لانه
ترك العمل بالحجة الى ما ليس بحجة لان القياس لا يكون حجة اذا لم يكن ثمة خبر ومن عمل به على مخالفة
الكتاب ونسخه فقد ابطل النص وهو فتح باب البدعة لانه جعل الشرع متبوعا والاساس
تابعا فتغير به الشرع واحدث امرا في الدين لم يكن واما سواء السبيل فما ذهبنا اليه من تنزيل
كل دليل منزلته وهو انا جعلنا الكتاب اصلا لثبوته يقينا وخبر الواحد مرتبا عليه
فنعمل به على موافقته واذا لم يوجد في الكتاب عملنا بخبر الواحد وترجح اذا خالف الكتاب القياس
والقياس مرتبا عليه فنعمل به اذا لم يوجد ذلك الحكم في الكتاب او السنة ولهذا لم يعمل بحديث مس
الذكر لانه مخالف للكتاب لان الله تعالى قال فيه رجال يحبون ان يتطهروا وهي نزلت في قوم يستنجون
بالماء بعد الحجر ولا بد من مس الذكر حال الاستنجاء بالماء على الوجه الذي يجعله المتطهر حاذقا وهو
باطن الكف وهو بمنزلة البول عنده والانسان لا يستحق المدح بالتطهر في حالة الحدث وكذا حديث
فاطمة بنت قيس ان لا نفقة للمبتوتة لمخالفته الكتاب وهو قوله تعالى اسكنوهن من حيث سكنتم وانفقوا
عليهن من وجدكم وقرأته مشهورة عن رسول الله عليه السلام فدل ذلك على ان النفقة مستحقة لها
بسبب العدة والمراد الحائل لانه عطف عليه قوله تعالى وان كن اولات حمل فانفقوا عليهن
حتى يضعن حملهن واما ذكره لان مدة الحمل ربما تطول فيظن ظان ان النفقة تسقط اذا مضى
مقدار مدة عدة الحائل فنفى ذلك الوهم به وحديث القضاء بشاهد ويمين لمخالفته الكتاب
وهو قوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم الاية وقوله واستشهدوا امر بفعل مجمل فيما
يرجع الى عدد الشهود كقول القائل كل فانه مجمل في حق ما يؤكل فيكون ما بعده تفسيرا
لذلك المجمل وبيانا بالجميع ما هو المراد بالامر وهو استشهاد رجلين فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان
كقولك كل طعام كذا فان لم يكن فكذا اخبرت لك ان تعامل فلانا فان لم يكن ففلانا يكون ذلك بيانا
لجميع ما هو المراد بالامر واذا ثبت ان الجميع ما هو المذكور في النص كان حديث القضاء بشاهد
ويمين زائدا عليه والزيادة على النص في حكم النسخ عندنا ولانه تعالى قال ذلك ادنى الا ترتابوا
فجعل المذكور ادنى ما ينتفي به الريبة من الشهادات وليس دون الادنى شيء اخر ينتفي به الريبة ولو كان
الشاهد واليمين حجة لكان ادنى من المنصوص عليه فيكون مخالفا للنصوص ضرورة ولان الله تعالى
نقل المعتاد بين الناس من الشهادة وهو شهادة رجلين وغير المعتاد وهو شهادة النساء فانهن
لا يحضرن مجالس الحكام للشهادة عادة لانهن امرن بالقرار في البيوت فلو كان يمين المدعي
مع شاهد واحد حجة لما صح النقل الى ما ليس بمعتاد مع ترك ما هو المعتاد ولكان لا يبقى بالحكم والنقل
البعيد الا غير المعتاد دليل الاستقصاء وحقيقة الاستقصاء في الاتيان بغاية الكل وقال في اية
الوصية او اخران من غيركم حتى نقل الى شهادة الكفار حين كانت حجة على المسلمين وذلك اليوم
ليس بحجة وحضور الكفار غير معهود في حضور المسلمين ووصاياهم ولو كان الشاهد الواحد
مع يمين المدعي حجة لكان الاولى بيان ذلك لانه يبعد ان يترك المعهود ويأتي بغير المعهود ولانه ذكر
في اللعان يمين الشاهدين بقوله فيقسمان بالله تعالى ويمين المدعي في الحكم مشروع كما في التحالف
ويمين الشاهد غير مشروع وكان النقل الى يمين الشاهد بيانا ان يمين المدعي مع شاهد واحد
ليست بحجة وحديث المصراة لانه يعدم الضمان بالمثل او بالقيمة ثابت بالكتاب فكان مخالفا

له وقد مر بيانه وبقوله عليه السلام ان ولد الزنا شر الثلاثة لمخالفته قوله تعالى ولا تزر وازرة وزر أخرى وبقوله عليه السلام
من أصبح جنبا فلا صوم له لمخالفته قوله تعالى فالآن باشروهن الى قوله ثم أتموا الصيام الى الليل وقد مر تحقيقه
والثاني ما خالف السنة المشهورة فهو منقطع أيضا لما مر ان المشهور فوق خبر الواحد والضعيف
لا يظهر في مقابلة القوي وذلك مثل حديث الشاهد واليمين فانه يخالف المشهور وهو قوله عليه السلام
البينة على المدعي واليمين على من أنكر أي على المدعى عليه اذ هو نص على اليمين على غير من عليه البينة
وخبر الشاهد واليمين يرده حيث جعل اليمين على من عليه البينة ولهذا لان خبر المشهور جعل
جنس الايمان على المنكر وليس وراء الجنس شيء يكون على المدعي وخبر الشاهد واليمين يقتضي
ان يكون بعض الايمان في جانب المدعي فكان مردودا وحديث ابي عياش في بيع الرطب بالتمر بعلة
انه ينقص اذا جف فانه يخالف السنة المشهورة وهو قوله عليه السلام التمر بالتمر مثلا بمثل
والفضل ربوا فقضيتها اشتراط المماثلة في الكيل مطلقا لجواز العقد فالتقييد باشتراط المماثلة في اعدل
الاحوال وهو بعد الجفاف يكون زيادة فيكون نسخا للاطلاق الا ان ابا يوسف ومحمدا رحمهما الله
قبلا هذا الحديث وعملا به لانهما قالا ان الرطب بالتمر لم يدخل تحت قوله التمر بالتمر لان الرطب لا يسمى تمرا
عرفا حتى لو حلف لا يأكل تمرا فأكل رطبا لا يحنث فاذا لم يتناول السنة المشهورة الرطب بالتمر
بقي حكم الرطب بالتمر مأخوذا من الخبر الغريب وابو حنيفة رحمه الله يقول التمر اسم للثمرة الخارجة
من النخل من حين ينعقد صورتها الى ان يدرك **والثالث** ما شذ من الحديث فيما اشتهر من الحوادث
ويعم به البلوى فانه دليل الانقطاع لان شهرة الحادثة تقتضي شهرة ما ثبت به حكم الحادثة فاذا لم يشتهر
النقل عنهم وعنايتهم بالحجج اشد من عنايتنا دل انه منقطع الا ترى ان المتأخرين لما نقلوا اشتهر
فيهم فلو كان ثابتا في المتقدمين لاشتهر بينهم أيضا ولهذا لم تقبل شهادة الواحد من أهل المصر على رؤية
هلال رمضان لان الناس لما شاركوا في النظر والمنظر وحدة البصر كان اختصاصه بالرؤية
دليلا على انه كاذب او غالط الا اذا كان في السماء علة او جاء من موضع آخر لانه قد ينشق
الغيم عن موضع القمر فيتفق لبعض النظر فلا يكون الظاهر مكذبا له وكذا الوصي اذا أخبر بنفقة
كثيرة خارجة عن المعتاد على اليتيم لم يصدق للتهمة بتكذيب العادة فكذا خبر الغريب اذا كان سبيله
الاشتهار لعموم البلوى كذب في العادة فيرد بالتهمة ولهذا لم يعمل بخبر الواحد بالجهر بالتسمية
وخبر رفع اليدين عند الركوع وعند رفع الرأس من الركوع وخبر مس الذكر وخبر الوضوء مما مسته
النار وخبر الوضوء من حمل الجنازة لانه لم يشتهر النقل فيها مع احتياج الخواص والعوام الى معرفتها
والرابع ما أعرض عنه الائمة من أصحاب النبي عليه السلام بان يختلفوا في حادثة بآرائهم ولم يحاج
بعضهم بذلك الحديث فان ذلك دليل انقطاعه لانهم الاصول في نقل الشريعة لان نقلنا بناء على نقلهم
واستعمال الرأي في موضع النص غير سائغ لان النص دليل لا شبهة فيه وفي الرأي شبهة فلا يجوز العدول
عما لا شبهة فيه الى ما فيه شبهة فلو كان الخبر صحيحا لاحتج به البعض على البعض حتى يرتفع الخلاف
الثابت بينهم بالرأي فكان اعراض الكل عن الاحتجاج به دليلا ظاهرا على انه غير ثابت ولو وقعت
المحاجة به لظهر لعموم البلوى وذلك مثل ما روي الطلاق بالرجال فان الكبار من الصحابة
رضي الله عنهم اختلفوا في هذا واعرضوا عن الاحتجاج بهذا الحديث اصلا فدل انه غير ثابت
او مؤول وتأويله ان ايقاع الطلاق بالرجال وما روي ان النبي عليه السلام قال ابتغوا في اموال اليتامى خيرا
كيلا تأكلها الصدقة فان الصحابة اختلفوا في وجوب الزكوة في مال الصبي واعرضوا عن الاحتجاج
بهذا الحديث فدل انه غير ثابت اذ لو كان ثابتا لاشتهر فيهم ولجرت المحاجة به بعد تحقق الحاجة اليه
او مؤول وتأويله ان المراد بالصدقة النفقة كما قال عليه السلام نفقة المرء على نفسه صدقة والشافعي
رحمه الله أعرض عن الانقطاع الباطن بالمعنى ولم يشترط العرض على الكتاب ولا على السنة المعروفة
ولم يرده اذا شذ في حادثة يعم بها البلوى وتمسك بالانقطاع الظاهر وهو المرسل فترك العمل به وعكس
عكسنا كما هو دأبه في ابطال اعتبار المعنى **والثالث** في بيان محل الخبر الذي جعل فيه حجة فان كان من حقوق
الله تعالى يكون خبر الواحد فيها حجة خلافا للكرخي في العقوبات وان كان من حقوق العباد فما فيه الزام
محض يشترط فيه سائر شرائط الاخبار مع العدد ولفظ الشهادة والولاية وان كان لا الزام فيه اصلا
يثبت باخبار الآحاد بشرط التمييز دون العدالة وان كان فيه الزام بوجه دون وجه يشترط فيه
احد شطري الشهادة عند ابي حنيفة رحمه الله اعلم ان القسم الثالث من الاقسام الاربعة المذكورة
في اول الباب على اربعة فصول **الفصل الاول** فيما يختص حقا لله تعالى من شرائعه وهو

بلغ

وهو نوعان ما ليس بعقوبة كالعبادات وغيرها من الشرائع وخبر الواحد حجة فيها بلا شرط عدد ولفظ بل
بالشروط التي مر ذكرها وما هو عقوبة تسقط بالشبهات وخبر الواحد فيه حجة أيضا عند ابي يوسف رحمه الله
وهو اختيار الجصاص لان خبر الواحد يفيد علم غالب الظن وهو كاف للعمل في اقامة الحد كما في البينات
فان الزنا يجب بشهادة اربعة والسرقة والقذف بشهادة اثنين ولا يجب العمل بها في [illegible] ثبوتها بدلالة
النص فان ابا يوسف ومحمدا رحمهما الله اوجبا حد الزنا باللواطة بدلالة نص الزنا ومواضع الشبهة مخصوصة
منه والعام المخصوص دليل ظني حتى صح تخصيصه بالقياس وخبر الواحد ودلالة النص الذي هذا شأنه
يكون ادنى منه ضرورة فيكون ظنيا ضرورة وقال الكرخي رحمه الله خبر الواحد فيها لا يكون حجة لان ما يندرئ
بالشبهات لا يجوز اثباته بما فيه شبهة كما لم يجز اثباته بالقياس وانما جوزنا اثباتها بالشهادات بالنص
الذي لا شبهة فيه وهو قوله تعالى فاستشهدوا عليهن اربعة منكم بخلاف القياس فلا يلحق بها ما ليس
في معناه من كل وجه وخبر الواحد ليس في معنى الشهادة من كل وجه لان الشهادة مظهر وخبر الواحد مثبت ولان
الشهادة يتوقف على ما لا يتوقف عليه خبر الواحد من العدد والذكورة والحرية والبصر فلا يمكن الحاقه
بدلالة النص ولهذا لم يوجب ابو حنيفة رحمه الله الحد في اللواطة بالقياس على الزنا وان كان كل واحد
منهما قضاء شهوة في محل محترم خال عن احد الملكين وعن شبهتهما ولا بالخبر الغريب من الآحاد وهو
قوله عليه السلام اقتلوا الفاعل والمفعول به ويروى فارجموا الاعلى والاسفل **الفصل
الثاني** في حقوق العباد التي فيها الزام محض كالبيوع والاشربة والاملاك المرسلة ويشترط فيه سائر
شرائط الاخبار من العقل والعدالة والضبط والاسلام اذا كان المشهود عليه مسلما فاما اذا كان
كافرا فلا يشترط الاسلام مع العدد عند الامكان حتى يقبل شهادة الواحد على الولادة والبكارة وعيوب
النساء للضرورة ولفظ الشهادة والولاية بالحرية وغيرها بان لا يكون محدودا في القذف لانها شرعت
حجة لفصل المنازعة فانه لما استوى خبر المتنازعين من الدعوى والانكار فلم يقع الفصل بخبر
خبر ابل بخبر ظهرت مزيته في التأكيد على غيره من يمين او شهادة وطمأنينة القلب [illegible]
ولان التزوير والتلبيس والحيل في الخصومات اكثر فيشترط زيادة العدد ولفظ الشهادة تقليلا لها
وصيانة للحقوق المعصومة بقدر الوسع والامكان والشهادة بهلال الفطر من هذا الفصل لان
العباد ينتفعون بالفطر فكان حقا لهم وهو ملزم ايضا لانه يلزمهم الكف عن الصوم بالشهادة ولهذا
شرط فيه شهادة رجلين او رجل وامرأتين اذا كان بالسماء علة والحرية ولفظ الشهادة واما الشهادة
بهلال رمضان فمن الفصل الاول لان الثابت بها حق الله تعالى على عباده خالصا وهو الصوم ولهذا
لا يشترط فيها الحرية ولفظ الشهادة وقد ذكر فخر الاسلام رحمه الله ان الشهادة بهلال رمضان من الفصل الثالث
وهو ما لا الزام فيه من حقوق العباد لان خبره غير ملزم للصوم بل الملزم هو النص والصحيح هو الاول
وهو اختيار شمس الائمة السرخسي رحمه الله لان العدالة شرط في الشهادة بهلال رمضان وخبر الفاسق مقبول
في الفصل الثالث ومن ذلك الاخبار بالحرمة بسبب الرضاع في ملك النكاح او ملك اليمين لما فيه
من الزام حق العباد وهو زوال الملك وهذا لان ثبوت الحل لا يكون بدون الملك فانتفاؤه يوجب انتفاء
الملك والملك من حقوق العباد وان كان الحل والحرمة من حقوق الله تعالى وكذا الاخبار بالحرية في الامة
فان حرمة الفرج وان كان من حقوق الله تعالى فثبوتها يبتني على زوال الملك الذي هو حق العبد فلا يكون
خبر الواحد فيها حجة بدون شرائط الشهادة بخلاف الاخبار بطهارة الماء ونجاسته وحل الطعام
والشراب وحرمته فانه من الفصل الاول لان ثبوت الملك ليس من ضرورته ثبوت الحل فيه لان
الطعام والشراب يجوز ان يبقى على ملكه مع انه حرام عليه بسبب انه اختلط به نجاسة واذا كانت
حرمة الاكل او الشرب لا يتضمن زوال الملك يكون خبرا بمجرد الحرمة والحرمة حق الله تعالى فيقبل خبر
الواحد فيها والتزكية من هذا القبيل عند محمد رحمه الله حتى يشترط العدد فيها لانه يتعلق بها حق
العبد وهو استحقاق القضاء للمدعي بحقه وعندهما من الفصل الاول فلا يعتبر فيها العدد ولفظ
الشهادة لان الثابت بها تقرر الحجة وجواز القضاء وهو حق الشرع وقد جعلها فخر الاسلام رحمه الله
من الفصل الثالث عندهما **الفصل الثالث** في حقوق العباد التي ليس فيها الزام كالوكالة
والمضاربات والاذن في التجارات والرسالات والهدايا والشركات وخبر الواحد فيها حجة اذا كان
المخبر مميزا عدلا كان او غير عدل صبيا كان او بالغا كافرا كان او مسلما حتى اذا اخبر صبي مميز او كافر
او فاسق ان فلانا وكله او ان مولاه اذن له فوقع في قلبه انه صادق يجوز له ان يشتغل بالتصرف بناء على خبره

فان رسول الله عليه السلام كان يقبل الهدايا من البر والفاجر وكذا الاسواق من لدن رسول الله عليه السلام الى يومنا
هذا قايمة بعدول وفساق والناس يشترون من الكل ويعتمدون خبر كل مميز يخبرهم بذلك ولان ضرورة
مضامسة الى الضرورة قبول خبر كل مميز فان الانسان قلما يجد المستجمع لشرايط الشهادة ليبعثه
الى غلامه او وكيله ولا دليل مع السامع غير هذا الخبر فسقط اعتبارها للضرورة بخلاف خبر النبي عليه السلام
فانه لا ضرورة الى قبول خبر الفاسق فيه لان في العدول من الرواة كثرة وحكم الله تعالى في تلك الحادثة يمكن
معرفته بدليل اخر وهو القياس الصحيح وهذا لان الخبر غير ملزم لان العبد او الوكيل ساغ له التصرف
من غير امر منه ذلك واشتراط العدالة لترجيح جانب الصدق في الخبر فيصلح ملزما وذلك فيما يتعلق به اللزوم
فشرطناها في امور الدين مثل طهارة الماء ونجاسته لانها من حقوق الله تعالى وفيها نوع الزام دون
ما لا يتعلق به اللزوم من المعاملات على ان الحال حال المسالمة فلا الزام فيه واشتراط العدد ولفظة
الشهادة باعتبار المنازعة للحاجة الى الالزام فسقط اعتبار ذلك عند المسالمة وكذا اذا علم
اذا قال كان هذا العبد لي في يد فلان غصبها فاخذته منه لم يحل للسامع ان يعتمد على خبره ويشتري
منه لانه يشير الى المنازعة في خبره اذ الاخذ سبب الضمان كالغصب قال عليه السلام على اليد ما اخذت
حتى ترد ولو قال تاب من غصبه فرده علي جاز ان يعتمد على خبره ويشتريه منه اذا وقع في قلبه
انه صادق لا يشير الى المسالمة لان الرد بعد التوبة ليس بسبب الضمان ولو تزوج امراة فاخبره
مخبر بانها حرمت عليه بعارض الرضاع او غيره يجوز له ان يعتمد عليه ويتزوج اختها فلو اخبره
بانها كانت محرمة عليه عند العقد لم يقبل خبره لانه لا منازعة في الحرمة الطارية فهما اتفقا
على صحة النكاح لكن المخبر يخبر بفساد اعترض عليه بعد صحته والاقدام على النكاح لا يكون
انكارا لما يقطعه في المستقبل وفي المقارنة للعقد يتحقق المنازعة اذ الاقدام على مباشرة العقد
دليل صحته وانكار فساده وكذا المراة اذا اخبرت بان زوجها طلقها وهو غايب او مات عنها
زوجها يجوز لها ان تعتمد على خبر المخبر وتتزوج بعد انقضاء العدة لان هذا المخبر يخبر عن علم
لان نكاح الغير لا يلزم عليها والقاطع طارئ فكان موضع المسالمة بخلاف ما اذا اخبرت بان
العقد كان باطلا بان كان الزوج مرتدا او رضيعا او اخاها لانه اخبر بفساد مقارن والاقدام على
العقد يدل على صحته وانكار فساده فتحقق المنازعة

الفصل الرابع في حقوق

العباد التي فيها الزام بوجه دون وجه مثل عزل الوكيل وحجر الماذون ووقوع العلم بفسخ الشركة
والمضاربة ووجوب الشرايع على المسلم الذي لم يهاجر ففي هذا كله اذا كان المبلغ وكيلا او
رسولا ممن اليه الابلاغ وهو المولى او الموكل لم يشترط فيه العدالة لانه قايم مقام غيره فصار كانه
حضر واخبر فضولي من عند نفسه مبتديا فعند ابي حنيفة رحمه الله يشترط احد شطري
الشهادة اما العدد او العدالة وعند ابي يوسف ومحمد رحمهما الله الفصل الرابع والثالث سواء
ويقبل خبر كل واحد مميز عدلا كان او فاسقا وعلى هذا الخلاف البكر اذا اخبرت بان وليها زوجها
فسكتت والشفيع اذا اخبر ببيع الدار فسكت عن طلب الشفعة والمولى اذا اخبر بان عبده
جنى فاعتقه فهما اعتبر الحجر والعزل بالاطلاق لانه اذن من باب المعاملات وخبر الواحد فيها
مقبول عدلا كان او فاسقا ولزوم الشرايع على المسلم الذي لم يهاجر بالتزامه طاعة الله تعالى
وطاعة رسوله لا باخبار المخبر فلا يكون من حقوق الله تعالى وقال شمس الايمة السرخسي رحمه الله
قال مشايخنا رحمهم الله هو على الخلاف والاصح عندي انه يقبل خبر الفاسق عند الكل حتى
يلزمه قضاء ما فاته من الصوم والصلوة بعد اخبار الفاسق لان هذا المخبر نايب عن رسول
الله عليه السلام فهو من جملته بالتبليغ كما قال الا فليبلغ الشاهد الغايب فهو بمنزلة رسول
المالك الى عبده ولانه يحتاج الى التبليغ لانه لا يسقط عن نفسه ما لزمه من الامر بالمعروف
بخلاف غيره من الصور لانه لا يحتاج الى التبليغ ولانه من وجه يشبه الالزام لانه يلزمه
الكف عن التصرف اذا اخبره بالحجر او العزل ويلزمها النكاح اذا سكتت بعد العلم والكف
عن طلب الشفعة اذا سكت بعد العلم والدية اذا اعتق بعد العلم بالجناية والشرايع اذا
اخبر بوجوبها ومن حيث يشبه ساير المعاملات لانه حر يتصرف في ملكه بحكم ملكه
كان له الاطلاق في الحجر والعزل فشرطنا فيه

العدد والعدالة توفيرا على الشبهين حظهما حتى لو اخبر فاسق بعزل الوكيل لا ينعزل ويصح تصرفه
بخلاف المخبر اذا كان رسولا فان قوله وحده يقبل وان كان فاسقا لان الموكل او الاذن قد يبعث له
في العزل او الحجر وقد لا يجد عدلا او انسا فلو لم يقبل رسالة الفاسق لضاق الامر على الناس وكما اخل
ذا الحق بتدارك حقه وهذا المعنى لا ياتي في الفضولي لانه يخبر من عند نفسه وما لم يجد يقويه
اخا الكذب فان اخبره هنا فاسقان فقيل يقبل لوجود احد الشرطين وقيل لا لان خبر الفاسقين
لا يصلح للالزام كخبر الفاسق الواحد وهذا لان التثبت وجب في نباء الفاسق بالنص ومن ضرورته
ان لا يكون ملزما ولفظ الكتاب في المثنى مشتبه فانه ذكر في المبسوط رجل واحد عدل او رجلان
ولم يشترط العدالة فيهما نصا فقيل لا يشترط العدالة فيهما عملا بالاطلاق وقيل معناه
رجلان عدلان او انما لم ينص على العدالة باعتبار العطف بطريق الاكتفاء والعدل مصدر في الاصل
وصف به الواحد والتثنية والجمع الا يرى الى قوله تعالى انا رسولا ربك وبمعنى الرسالة كقوله لقد
كذب الواشون ما فهت عندهم بسر ولا ارسلتهم برسول فقيمها ان يشترط ساير شرايط الشهادة
من الذكورة والعدالة والحرية والعقل والبلوغ عند ابي حنيفة رحمه الله الا العدد او العدل فيجمع ساير
الشرايط غير العدالة فلا يقبل خبر الصبي او المراة لانه ليس برجل والعبد لانه ليس من اهل الالزام
وهو الالزام من وجه لانه يلزمه حكما يلزم فيه العهدة وهو لزوم العقد فانه اذا كان وكيلا بالشراء
فان العقد يقع لنفسه لو عزل ويلزمه العهدة او حجر العبد بان كان وكيلا بالبيع او كان محجورا
فان عقده ينفذ لو عزل او حجر فان قلت ما الفايدة في زيادة العدد مع قيام الفسق قلت
فايدته توكيد الحجة بالعدد تاثير في التاكيد لا محالة الا يرى انه اذا اختلف المزكون في جرح
الشاهد وتعديله من جانب رجلان ومن جانب رجل فقول الرجلين اولى والحاصل ان الاخبار
الخبر فيه حجة اما ان يخلص حقا لله تعالى وهو اما ان يسقط بالشبهات او لا واما ان يخلص حقا للعباد
بل يكون من حقوق العباد وذا اما ان يكون فيه الزام محض او لا وذا اما ان لا يكون فيه الزام اصلا او
يكون الزام فيه من وجه دون وجه والرابع في بيان نفس الخبر وهو اربعة قسم يحيط العلم بصدقه
كخبر الرسل عليهم السلام لانه ثبت بالدليل القاطع عصمتهم عن الكذب وحكمه اعتقاد الحقية فيه والايتمار
بامره قال الله تعالى وما اتيكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا فان قلت كيف يصح هذه الاية
في وجوب الايتمار بامره والايتاء الاعطاء والمراد وما اعطاكم رسول الله من هذه الغنيمة فخذوه قلت
لما امرنا باخذ ما يعطي وان كان في اخذ المعروف خيار فلان يلزمنا الاخذ بامره ولا خيار له اولى وقسم
يحيط العلم بكذبه كدعوى فرعون الربوبية لقيام آيات الحدوث فيه وخفوق الكف والهيكل ...
من علمنا باحتياجه ودعوى زرادشت وماني ومسيلمة وغيرهم النبوة بعد
اثبات الصدق من المعجزات والنبوة لا تثبت الا بالمعجزة يميز بها الصادق من الكاذب وحكمه
اعتقاد البطلان والاشتغال بردها باللسان او باليد بحسب الامكان وقسم يحتملهما على السواء
كخبر الفاسق فان خبره يحتمل الصدق باعتبار دينه وعقله فهما يمنعانه عن الكذب ويحتمل
الكذب باعتبار تعاطيه محظور دينه وحكمه التوقف فيه لانه استوى الجانبان في احتمال الكذب
والصدق قال الله تعالى فتبينوا وقسم ترجح احد احتماليه على الاخر كخبر العدل المستجمع لشرايط
الرواية فان جانب صدقه ترجح لظهور غلبة عقله ودينه على هواه بامتناعه عما يوجب الفسق
بما يرجح جانب الكذب اذا شهد الفاسق ورد القاضي شهادته فانه يترجح جانب الكذب
بقضايته وحكمه العمل به اعتقاد الحقية والمقصود هذا النوع وبهذا النوع ...

الفصل [illegible] في طرق السماع

طرق السماع وطرق الحفظ وطرق الاداء فنجعلها ثلثة فصول
وذلك اما ان يكون عزيمة وهو ما يكون من جنس الاسماع بان يقرا على المحدث او يقرا عليك او يكتب
اليك كتابا على رسم الكتب ويذكر فيه حدثني فلان عن فلان الى اخره ثم يقول اذا بلغك كتابي هذا
وفهمته فحدث به عني فهذا من الغايب كالخطاب وكذلك الرسالة على هذا الوجه فيكونان حجة
اذا ثبتا بالحجة او يكون رخصة وهو الذي لا اسماع فيه كالاجازة والمناولة والمعازلة ان كان عالما
به فيصح بالاجازة والا فلا اعلم ان طرق السماع نوعان عزيمة ورخصة فالعزيمة ما يكون من جنس

الا سماع وهو اربعة اوجه وجهان في نهاية العزيمة واحدهما احق من الآخر ووجهان فيهما شبهة الرخصة اما
الاولان فقراءة المحدث عليك وانت تسمع وقراءتك على المحدث من كتاب او حفظ وهو يسمع ثم
استفهامك اياه بقولك اهو كما قرأت عليك فيقول نعم وقال عامة اهل الحديث الوجه الاول احق لانه
طريقة الرسول عليه السلام وهو ابعد عن الخطاء والسهو وهو المطلق من الحديث في المشافهة فانه اذا
قال حدثني فلان بكذا افهم انه سمع منه وقال ابو حنيفة رحمه الله قراءتك على المحدث اقوى من قراءة
المحدث عليك وانما كان ذلك احق لرسول الله عليه السلام لكونه مامونا عن السهو والغلط فان عليه
الصلوة والسلام سهى في صلوته قلت المراد انه لا يقر على السهو والغلط وقراءته كان يتلو ما يذكره
حفظا وكان لا يكتب ولا يقرأ المكتوب ايضا وكلامنا فيمن يقر على السهو والغلط ويخبر عن كتاب لا عن
حفظ حتى اذا كانت الرواية عن حفظ كان هذا الوجه احق بما قالوا ولا نه في المشافهة سواء في
لان في اللغة لا فصل بين بيان المتكلم بنفسه وبين ان تقرأ عليه فيستفهم منه فيقول نعم لان من ترك
انه لا فرق بين ان تقرأ من عليه الحق كذا وكذا اقراره عليك وبين ان تقرأ عليه ثم تستفهم بقولك هل تقر
بمضمون ما قرأته عليك فيقول نعم ولهذا يجوز اداء الشهادة بكل واحد من الطريقين فانه لا فرق بين
ان يقول الشاهد ان لفلان على فلان كذا وبين ان يقول له القاضي اتشهد ان لفلان على فلان كذا فيقول الشاهد
نعم وباب الشهادة اضيق من باب الرواية بدليل اشتراط العدد والبصر والحرية واللفظ الخاص وهذا لان
نعم كلمة وضعت للاعادة اختصارا والمختصر مثل المطول فصار كانه اعاد الجواب كله وانما قلناه
احوط لان ما قلنا رعاية الطالب اشد من رعاية المحدث عادة وطبيعة فانت على قراءتك اشد اهتماما واحسن على قراءته
عليك فلا يؤمن من الخطاء اذا قرأ المحدث لقلة رعايته ويؤمن منه اذا قرأت لشدة رعايتك فان قيل
اذا قرأت عليه يتوهم ان يسهو المحدث عن بعض ما يسمع وان يتوهم اذا قرأ المحدث لشدة رعاية الطالب في
ضبط ما يسمع منه قلت نعم ولكن السهو عن سماع البعض اهون من ترك شيء من المتن فاما الوجهان
الآخران فالكتاب والرسالة اما الكتاب فعلى رسم الكتب من العنوان والتوقيع وذكر فيه حدثني فلان عن فلان
الى ان قال عن النبي عليه السلام ويذكر متن الحديث ثم يقول اذا بلغك كتابي هذا وفهمته فحدث به عني بهذا
الاسناد واما الرسالة فان يرسل اليه رسولا بان فلانا اخبره الى آخره فاذا ثبت عنده انه كتاب فلان
او رسالة فلان حلت له الرواية لان الكتاب ممن نأى كالخطاب ممن دنا والرسول كالكتاب بل اقوى لان الرسول
ينقل كلام المرسل فهو ينطق والكتاب لا ينطق الا ترى ان النبي عليه السلام كان مامورا بتبليغ الرسالة الى الناس
كافة وبلغهم مرة من الخطاب وطورا بالكتاب وآخرى بالرسالة وكتاب الله تعالى اصل الدين وقد وصل
الينا بالكتاب ويحل له بعد ان يثبت الكتاب بالحجة اي بالبينة بان هذا كتاب فلان المحدث الكتاب بما سمعت
بالحجة كما في كتاب القاضي الى القاضي وبعد ان يثبت الرسالة بالحجة اي يثبت بالبينة بان هذا رسول فلان المحدث المرسل
الرسالة بلسانه بهذا الحديث الذي كما يثبت رسالة الرسل عليهم السلام الى الخلق بالمعجزات الظاهرة والآيات
الباهرة والمختار في الوجهين الآخرين ان يقول الشاهد حدثني فلان لان ذلك مستعمل في المشافهة وفي الوجهين
الآخرين ان يقول اخبرني لان الاخبار هو الاعلام والحاصل بالكتاب والرسالة الاعلام واما الحديث فمختص
بالمشافهة ولم يشافهه وكلمة اخبر بالكتاب والرسالة ولهذا قال في الزيادات لو حلف لا يكلم فلانا او حلف انه يكلم
على المكالمة مشافهة فلا يحنث بالكتاب والرسالة ولو حلف لا يخبر بكذا فكتب اليه او ارسل حنث كما لو تكلم به
الا يرى ان الله تعالى اكرمنا بكتابه ورسوله ونحن نقول اخبرنا الله تعالى بكذا في كتابه ورسوله واخبرنا وانبأنا و
ولا يجوز لاحد ان يقول حدثني الله ولا كلمني الله اما ذلك خاص لموسى عليه السلام كما قال وكلم الله موسى تكليما واما
الرخصة فالاسماع فيه وهو الاجازة بان يقول اخبرني فلان عن فلان بما في هذا الكتاب فاجزت لك ان تروي
عني والمناولة بان يقول اخبرني فلان بن فلان بما في هذا الكتاب فتناول هذا الكتاب لتروي عني او تناول
الكتاب ويقول المجيز هذا الكتاب وحدث عني بما فيه من الاحاديث باسانيدها فالمناولة لتاكيد الاجازة فيستوي
الحكم فيما اذا وجدا جميعا او وجدت الاجازة وحدها وكل ذلك على وجهين اما ان تكون المجاز له عالما
بما في الكتاب او جاهلا به فان كان عالما به وقد فهم ما فيه وقال له المجيز ان فلانا حدثنا بما في الكتاب على هذا
فحدثه باسانيده عني فانا اجزت لك به منه او اجزت لك الحديث به كان صحيحا اذا كان المستجيز مامونا بالضبط
والفهم لان الشهادة تصح بهذه الصفة فان الشاهد اذا وقف على جميع ما في الصك وكان ذلك معلوما فالمشهود
عليه الحق فقال اجزت لك ان تشهد على بجميع ما في هذا الكتاب كان ذلك صحيحا فكذا رواية الخبر
ثم الاحوط للمجاز له ان يقول عند الرواية اجازني فلان ويجوز ان يقول اخبرني ولا ينبغي ان يقول
حدثني فان ذلك يختص بالاسماع ولا يوجد في كل حرمه سلام

وغيره ويجوز ان يقول حدثني لان الاجازة في الخطاب مثل المجيز حقيقة فاما اذا لم يعلم ما فيه لا يصح الاجازة
قال بعض مشايخنا هذا على قول ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله فاما على قول ابي يوسف رحمه الله فيصح اذا امن من الزيادة
والنقصان فيما اختلفوا في كتاب القاضي وكتاب الرسالة من المحدث الى من يستجيز منه فان علم
الشاهد بما في الكتاب شرط عند ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله وليس بشرط عند ابي يوسف رحمه الله لصحة اداء
الشهادة قال شمس الائمة السرخسي رحمه الله والاصح عندي ان هذه الاجازة لا تصح عندهم لان ابا يوسف
رحمه الله انما استحسن هناك لاجل الضرورة فالكتب تشتمل على الاسرار عادة ولا يريد الكاتب والمكتوب
اليه ان يقف عليها غيرهما ولا يوجد في كتب الاخبار ولهذا لم يجوز في الصكوك وهذا لان
السنة اصل الدين وامرها عظيم وخطبها جسيم وفي تصحيح الاجازة من غير علم رفع للابتلاء
وختم لباب المجاهدة في التعلم ابتلاء ومجاهدة حتى ساغ له الرواية من غير فهم يتوانى في التحصيل
وفتح لباب البدعة لان هذه الطريقة لم تكن في السلف الا بعد ان يقرأ على المحدث فلم يفهم
لم يجز له ان يروي لانه لا يدري ان ما يرويه مسموع او لا فهذا اولى وانما ذلك نظير اسماع الصبي الذي
لا يميز ولا يفهم وذلك نوع تبرك استحسنه الناس فاما ان يثبت به نقل الدين فلا ولهذا لو
حضر مجلس السماع واشتغل بقراءة كتاب آخر غير ما يقرأه القارئ او يشتغل بكتابة شيء آخر
او يعرض عنه بلهو ولعب او يغفل عنه بنوم وكسل فان سماعه لا يكون صحيحا مطلقا ولم تحل له الرواية
الا ان ما لا يمكن التحرز عنه من السهو والغفلة فهو عفو وصاحبه معذور فاما اذا قال المحدث
اجزت لك ان تروي عني ما صح عندك من مسموعاتي فهو غير صحيح كما لو قال الآخر اشهد علي بكل صك تجد فيه اقراري
فقد اجزت لك ذلك فان ذلك باطل وجوزه بعض المتاخرين رحمهم الله لضرورة المستعجلين فاما
الكتب المصنفة المشهورة فلا بأس لمن نظر فيها وفهم شيئا منها وكان متقنا ان يقول قال
فلان كذا او مذهب فلان كذا من غير ان يقول حدثني او اخبرني واستحسنه بعض المتاخرين

الفصل الثاني في طرق الحفظ والعزيمة

المحدثين وهذا النوع
فيه ان يحفظ المسموع الى وقت الاداء والرخصة ان يعتمد الكتاب فان نظر فيه ويذكر يكون حجة
والا فلا عند ابي حنيفة رحمه الله اعلم ان طرق الحفظ نوعان عزيمة ورخصة فالعزيمة ان يحفظ
المسموع من وقت السماع والفهم الى وقت الاداء وهو مذهب ابي حنيفة رحمه الله في الاخبار والشهادات
ولهذا قلت روايته وهو طريق رسول الله عليه السلام فيما يبينه للناس والرخصة ان يعتمد الكتاب
فان نظر فيه وتذكر فيه ما كان مسموعا له فهو حجة ويحل له ان يروي سواء كان بخطه او خط رجل
معروف او مجهول لان المقصود انما هو السماع فاذا تذكر انه مسموع صار كانه حفظه من وقت
السماع الى وقت التبليغ ولانه اذا تذكر فقد حل له ان يروي وكذا اذا نظر في الكتاب وتذكر وهذا
لان الاحتراز عن النسيان غير ممكن لان جبلة الانسان فلا يمكن اشتراط عدم النسيان
وانما كان دوام الحفظ لرسول الله عليه السلام لقوله تعالى سنقرئك فلا تنسى اي سنجعلك قارئا
على انه فلا تنسى الا ما شاء الله فروي انه كان يقرأ فاسقط آية من قراءته في الصلوة فحسب
ابي انها نسخت فسأله فقال نسيتها وقال الا ما شاء الله ان ينساه فينسخه فاذا لم يمكن الاحتراز
عن النسيان فالنظر في الكتاب طريق للتذكر والعود الى ما كان عليه من الحفظ واذا عاد
كما كان صار كان الرواية عن حفظ وضع للتذكرة فان لم يتذكر عند النظر فعند ابي حنيفة رحمه الله
لا يحل له الرواية لان الخط وضع للتذكرة فالكتاب للقلب بمنزلة المرآة للعين ولا عبرة للمرآة
اذا لم ير الرائي بها وجهه فكذا الاعبرة للكتاب اذا لم يتذكر القلب به علما واما يكون ذلك
بمنزلة ما يجد القاضي في خريطته سجلا مكتوبا بخطه من غير ان يتذكر الحادثة وفي رواية
الحديث وفي الصك بان يرى الشاهد خطه في الصك ولا يتذكر الحادثة فابو حنيفة رحمه الله اخذ
في الفصول الثلاثة بما هو العزيمة وقال لا يجوز له ان

صلوته
فيبسى

بعهد الكتاب ما لم يتذكر لان الرواية والشهادة وتنفيذ القضاء لا يكون الا بعلم والخط يشبه الخط
فلا يستفاد العلم بصورة الخط بلا تذكر وعن ابي يوسف رحمه الله ان في السجل والرواية للحديث
يجوز الاعتماد على الخط وان لم يتذكر ولا يجوز ذلك في الصك وعن محمد رحمه الله انه يعمل بالخط في
الفصول كلها وما ذهب اليه رخصة تيسيرا على الناس ثم هذه الرخصة انواع ما يكون بخطه او
بخط رجل معروف ثقة موقع بتوقيعه او بخط رجل معروف غير ثقة او غير موقع او بخط مجهول
اما ابو يوسف رحمه الله فيعمل به في السجل اذا كان في يده للامن عن التزوير والتبديل بالزيادة
والنقصان وان لم يكن السجل في يد القاضي فلا يحل العمل به لان التزوير فيه غالب لما يتصل به من
المظالم والخصومات وعمل به في الاحاديث اذا كان في يده او في يد امين اخر لان التبديل فيه غير
متعارف فكان المحفوظ بيد الامين كالمحفوظ بيده واما في الصك فلا يحل العمل به لانه يكون
في يد الخصم فلا يقع الامن فيه عن التغيير والتزوير حتى اذا كان في يد الشاهد كان الجواب فيه
مثل الجواب في السجل والاخبار وقول محمد رحمه الله في الصك فانه جوز العمل به وان لم يكن في يده
اذا علم ان المكتوب خطه على وجه لم يبق فيه شبهة استحسانا توسعة للامر على الناس
واما اذا وجد مكتوبا بخط ابيه وهو معلوم عنده او بخط رجل معروف وهو موثوق به فانه
يجوز له ان يقول وجدت بخط ابي او بخط فلان ولا يزيد على ذلك واما اذا كان الخط مجهولا
فان كان منفردا فذلك باطل وان كان مضموما الى جماعة لا يتوهم التزوير في مثله والتسمية … بان كان ذكر اسم الله وحده فهو المعروف

الفصل الثالث في طرق الاداء

والعزيمة فيه ان يؤدي على الوجه الذي سمع بلفظه ومعناه والرخصة ان ينقله
بمعناه فان كان محكما لا يحتمل غيره يجوز نقله بالمعنى لمن له بصيرة في وجوه اللغة وان كان
ظاهرا يحتمل غيره فلا يجوز نقله بالمعنى الا للفقيه المجتهد وما كان من جوامع الكلم او المشكل
او المشترك او المجمل او المتشابه لا يجوز نقله بالمعنى للكل اعلم ان طرق الاداء نوعان
عزيمة ورخصة فالعزيمة ان يتمسك باللفظ المسموع فيؤدي على الوجه الذي سمع بلفظه
ومعناه والرخصة ان يؤدي بعبارته معنى ما فهمه عند سماعه وهذا جائز عند عامة العلماء
منهم الحسن والشعبي والنخعي والشافعي رحمهم الله وقال بعض اهل الحديث لا يجوز نقله بالمعنى وهو قول
ابن سيرين وقيل هو اختيار ثعلب من ائمة اللغة لقوله عليه السلام نضر الله وجه امرئ سمع
مقالتي فوعاها ثم اداها كما سمعها فرب حامل فقه الى غير فقيه ورب حامل فقه الى من هو
افقه منه فالنبي عليه السلام رغب في مراعاة اللفظ المسموع في الاداء كما سمع وهو
اداء اللفظ المسموع ونبه على هذا المعنى وهو تفاوت الناس في معرفة معاني الالفاظ والفقه
الذي ورد عليه امر الشرع فيحتمل ان ينقل الراوي الى من هو افقه منه فيستنبط منه معنى
زائدا واذا صار الاصل هذا ثبت (?) … وان كان من الالفاظ ما لا يتفاوت الناس في
معرفة معناه ولانه عليه السلام انا افصح العرب والعجم فغير التبديل بعبارة اخرى لا يؤمن
عن الزيادة والنقصان فكان الاحتياط في الكف عنه وحجة العامة قوله عليه السلام اذا اصبتم
المعنى فلا باس واتفاق الصحابة رضي الله عنهم على قولهم امرنا رسول الله عليه السلام بكذا ونهانا
عن كذا وانهم نقلوا اللفظ الذي تلفظ به النبي عليه السلام من الامر والنهي وقد اشتهر عن ابن مسعود
وغيره قال رسول الله عليه السلام كذا او نحوا منه او قريبا منه او كلاما هذا معناه ولان نظم الحديث
غير معجز والمطلوب منه الحكم الذي يتعلق بمعناه دون نظمه وذلك المعنى لا يختلف باختلاف
اللفظ بخلاف القران حيث يعتبر نظمه ومعناه لانه يتعلق بنظمه معنى مقصود وهو الاعجاز
فلا يتعلق بالنظم والمعنى فلا يجوز تبديل نظمه اما الحديث فان من ادى تمام معنى كلام
الرجل يوصف بانه ادى كما سمع وان اختلف اللفظ كما في الترجمان فان لغة المترجم غير
لغة المترجم عنه ويقال ادى كما سمع على ان فيه دليلا على ان محافظة اللفظ المسموع منه
مندوب اليه ونحن نقول ان مراعاة لفظه اولى ويجوز النقل بالمعنى في بعض الاخبار كما
سنفصل وفيه جواب عن جوامع الكلم ولكن الاصل ان السنة في هذا الباب على خمسة
اوجه محكم لا يحتمل الا معنى واحدا فيجوز نقله بالمعنى لمن كان عالما بوجوه اللغة وخصه

مدور

لانه لما لم يفهم معناه واحتمل غير ما وضع له لا يمكن عن الزيادة والنقصان اذا نقله بعبارة اخرى
الا يرى انه يقال في كتاب الله تعالى لو رخصه مع ان نظمه معجز ببركة دعوة النبي عليه السلام كما ورد في حديث
ابي رضي الله عنه يا ابي ان ارسل الي ان اقرا القران على حرف فرددت ان هون على امتي فرد
الي الثانية اقراه على حرفين فرددت ان هون على امتي فرد الي الثالثة اقراه على سبعة احرف
الا ان ذلك رخصة … سقط اي تعيين قراءة القران على حرف … كما سقط شطر الصلوة
بالسفر … وصح ان القران العربي … لغات العرب
القبائل ثم بدعوة النبي عليه السلام سقطت هذه العزيمة وصارت القراءة على سبعة احرف عزيمة
كما صارت الركعتان في السفر … ولم يبق الاربع في السفر مشروعا … رخصة … اكثر
نقل الحديث بالمعنى رخصة … العزيمة وهي رعاية لفظ النبي عليه السلام … العام
المخصوص وظاهر المسافر وغيرهما وظاهر معلوم المعنى لكنه يحتمل غير ما ظهر من معناه كعام يحتمل
الخصوص او حقيقة تحتمل المجاز فلا يجوز نقله بالمعنى الا للفقيه المجتهد لانه يقف على ما هو المراد
فيقع الامن عن الخلل بسببها اذا نقله بعبارته اخرى وغير الفقيه المجتهد ربما ينقله بلفظ لا يحتمل
ما احتمله لفظ النبي عليه السلام من الخصوص والمجاز ولعل المراد هو المحتمل فيفوت تلك الفائدة
او ربما ينقله بلفظ اعم من اللفظ المنقول فيوجب ما لم يوجبه الاول فيخل بمعناه فيلزم حفظ
اللفظ ومشكل او مشترك فلا يجوز نقله بالمعنى اصلا لان المراد بهما لا يعرف الا بالتاويل وتاويل
الراوي لا يكون حجة على غيره لانه يصدر عن رايه فيكون كالقياس فلا يكون حجة على غيره ومجمل
او متشابه فلا يتصور نقله بالمعنى ولما كان لا يوقف على معناه فكيف ينقل بالمعنى من لم يقف
على المعنى وما كان من جوامع الكلم بان كان لفظه وجيزا وتحته معاني جمة كقوله عليه السلام الخراج
بالضمان وقوله العجماء جبار ونحو ذلك فقد جوز بعض مشايخنا نقله بالمعنى على الشرط الذي
بينا في الظاهر والاصح انه لا يجوز نقله بالمعنى لاحاطة الجوامع بمعان يقصر عنها عقولنا وكل
مكلف بما في وسعه وفي وسعه نقل ذلك اللفظ ليكون مؤديا الى غيره ما سمعه منه بيقين ليس في وسعه
نقل معناه بعبارته لان النبي عليه السلام كان مخصوصا بها لانه قال اوتيت جوامع الكلم اي خصصت

لانه لا يوقف على معناه

الفصل في الطعن الذي يلحق الحديث

والمروي عنه اذا انكر الرواية او عمل
بخلافه بعد الرواية مما هو خلاف بيقين يسقط العمل به وان كان قبل الرواية او لم يعرف تاريخه لم
يكن جرحا وتعيين بعض محتملاته لا يمنع العمل به والامتناع عن العمل به مثل العمل بخلافه
اعلم ان الطعن الذي يلحق الحديث نوعان نوع يلحقه من قبل راويه ونوع يلحقه من غير قبل
راويه والاول على اربعة اوجه احدها ما انكره صريحا وثانيها ان يعمل بخلافه بعد الرواية او قبلها
او لم يعرف تاريخه وثالثها ان يعين بعض ما احتمله الحديث تاويلا او تخصيصا ورابعها ان يمتنع
عن العمل بالحديث اما اذا انكر المروي عنه الرواية نصا وهو الوجه الاول فقد اختلف فيه
اهل الحديث فقال بعضهم لا يسقط العمل به وقال بعضهم يسقط العمل به وهذا اشبه
بالصواب وكذلك عند ابي يوسف رحمه الله يسقط الاحتجاج به وعند محمد رحمه الله لا يسقط
اصله الشاهدان اذا شهدا على رجل عند قاض انه قضى له بحق على هذا الخصم ولم يذكر القاضي قضاءه
وانكر فعند ابي يوسف رحمه الله لا يعمل القاضي بهذه البينة ولا ينفذ قضاءه وعند محمد رحمه الله
يقبلها وينفذ قضاءه فذلك اختلافهما في قضاء ينكره القاضي على اختلافهما في حديث ينكره
الراوي اما القائلون بانه لا يسقط فاحتجوا بما روي ان النبي عليه السلام صلى صلوة العصر فسلم في ركعتين
فقام الى خشبة معروضة في المسجد فاتكا عليها كانه غضبان ووضع يده اليمنى على اليسرى
وشبك بين اصابعه ووضع خده الايمن على ظهر كفه اليسرى وفي القوم ابو بكر وعمر فهاباه
ان يكلماه وفي القوم رجل في يديه طول يقال له ذو اليدين قال يا رسول الله اقصرت الصلوة ام
نسيت فقال كل ذلك لم يكن فقال قد كان بعض ذلك فاقبل على الناس فقال اصدق ذو
اليدين فقالوا نعم فتقدم فصلى ما ترك وفي رواية فاقبل على القوم وفيهم ابو بكر وعمر فقال احقا ما
يقول ذو اليدين فقالا نعم فقام وصلى ركعتين فقبل شهادتهما على نفسه وهو منكر ولان كلا
من كل واحد منهما يحتمل الصدق لاحتمال ان المروي عنه رواه ثم نسيه لان النسيان غالب

على الانسان فقد يحفظ الانسان شيئا ويرويه لغيره ثم ينساه والراوي ثقة فاذا علم انه رواه حل له الرواية لانه لا شك في سماعه منه والمروي عنه قد نسيه ولم يدع التحوز الذي سمعه على ذلك النسيان الا يرى ان زوج المعتدة اذا قال اخبرتني ان عدتها قد انقضت يجوز له التزوج باختها واربع سواها وان كانت المرأة تكذبه عندنا خلافا لزفر والشافعي رحمهما الله بخلاف الشهادة على الشهادة فان شاهد الاصل اذا انكره لم يكن للقاضي ان يقضي بشهادته لانها لا تصح الا بتحميل الاصول فانه لو قال اشهد ان فلانا قد اشهدني على شهادته وامرني بالاداء فانا اشهد على شهادته وبانكار الاصل لم يثبت التحميل للتعارض من الطعن بين قول الراوي انا ارويه الحديث على الصلة باعتبار سماع حديث صحيح له من المروي عنه ولا يبطل ذلك بانكاره بناء على نسيانه واما المرادون فاحتجوا بحديث عمار حين قال لعمر اما تذكر يا امير المؤمنين اذ كنا في ابل فاجنبت فتمعكت في التراب ثم سألت رسول الله عليه السلام عن ذلك فقال انما كان يكفيك ضربتان فلم يذكره عمر ولم يعمل بروايته مع عدالة عمار رضي الله عنهما وفضله فكان لا يرى التيمم للجنب ولان خبر الواحد حجة بتكذيب العامة فلما جاز تكذيب الراوي وعلمه اولى وهذا لان الخبر انما يصير حجة بالاتصال برسول الله عليه السلام وبانكار الراوي الاصل قد انقطع الاتصال لان انكاره حجة في حقه فلم تطلب روايته او يصير هو مكذبا بانكاره ولا يثبت روايته مع التناقض وبدون روايته لا يثبت الاتصال فلا يكون حجة كما في الشهادة على الشهادة ولان خبر الواحد الراوي في اثبات الرواية ليس باولى من خبر المروي عنه في انكاره الرواية اذ كل واحد منهما عدل وكما يتوهم نسيان الراوي الاصل يتوهم غلط راوي الفرع بان سمع الحديث من غيره فنسي وظن انه سمع منه فبقي التعارض بين التوهمين فلا يسلم الاتصال من حيث ولا من جهة غيره لانه مجهول او بالمجهول لا يثبت الاتصال وحديث ذي اليدين ليس بحجة لان النبي عليه السلام تذكر ذلك عند خبرهما فعمل بذكره وعلمه وهو الظاهر من حاله لانه عليه السلام كان معصوما عن القرار على الخطاء ومثال الحديث الذي انكره المروي عنه ما روى ربيعة عن سهيل عن ابي صالح عن ابي هريرة ان النبي عليه السلام قضى بشاهد ويمين فقيل لسهيل ان ربيعة يروي عنك هذا الحديث فلم يذكره وكان يقول بعد ذلك حدثني ربيعة عني فعمل الشافعي رحمه الله بهذا الحديث مع انكار الراوي ولم نعمل به وكذا روى سليمان بن موسى عن الزهري عن عروة عن عائشة رضي الله عنها ان النبي عليه السلام قال ايما امراة نكحت بغير اذن وليها فنكاحها باطل باطل باطل فان ابن جريج سال الزهري عن هذا الحديث فلم يعرفه فلم يعمل به ابو حنيفة وابو يوسف رحمهما الله لانكار الراوي وعمل به محمد والشافعي رحمهما الله مع انكار الراوي وقد انكر ابو يوسف رحمه الله مسائل على محمد رحمه الله رواها محمد رحمه الله في الجامع الصغير فلم يعمل بشهادته على نفسه حين لم يتذكر ومحمد رحمه الله على ما رواه عن ابي يوسف رحمه الله بعد انكار ابي يوسف رحمه الله وانتساب الراوي

فهو الوجه الثاني فانه كان قبل الرواية فلا يقدح في الخبر ويحمل على انه كان ذلك مذهبه بخلاف الخبر ولما بلغه الخبر تركه وكذا اذا لم يعلم التاريخ يحمل على انه كان ذلك قبل ان سمع الخبر ولما بلغه الخبر تركه حملا لحاله على الصلاح ما امكن واما اذا عمل بخلافه بعد الرواية فيما هو الحديث فهذا حاله انه يسقط العمل به لانه لا يحلوا اما ان يفعل ذلك لانه عرف نسخه او لانه نسيه او غفل عنه او فعله عمدا فان عرف نسخه فلا يجوز العمل به لان العمل بالمنسوخ حرام وكذا ان نسي او غفل فان رواية المغفل او الناسي ساقطة وكذا ان فعله عمدا لانه يصير به فاسقا ورواية الفاسق مردودة وذلك مثل حديث عائشة رضي الله عنها ان النبي عليه السلام قال ايما امراة نكحت بغير اذن وليها فنكاحها باطل باطل ثم انها زوجت بنت اخيها عبد الرحمن بن ابي بكر بغير اذنه فعملها بخلاف الحديث تبين النسخ وهذا لانه اذا انكحت بنت اخيها فقد جوزت انكاح المراة نفسها لعدم القائل بالفصل لان من ابطل انكاحها او بالطريق الاولى وحديث ابي هريرة ان النبي عليه السلام قال اذا شرب الكلب في اناء احدكم فليغسله سبعا فانه قد صح من فتواه انه يطهر بالغسل ثلثا فحملناه على انه عرف انتساخه او علم ان مراد النبي عليه السلام الندب فيما وراء الثلث واما اذا عين بعض ما يحتمله الحديث وهو الوجه الثالث فانه لا يمنع العمل بظاهره لانه انما فعل ذلك بتاويل بعد تاويله لا يكون حجة على غيره

اذ الحجة هو الحديث ويحتمل انه لا يعتبر بظاهر الحديث فيبقى معمولا بظاهره وذلك مثل حديث ابن عمر رضي الله عنه ان النبي عليه السلام قال المتبايعان بالخيار ما لم يتفرقا والحديث يحتمل التفرق بالابدان والتفرق بالاقوال بان اوجب احد المتبايعين البيع ثم افترقا اي اشتغل بكلام اخر قبل قبول الاخر قال الله تعالى وان يتفرقا يغن الله كلا من سعته وحمله ابن عمر رضي الله عنهما على التفرق بالابدان ولم نعمل بتاويله لان الحديث يحتمل كل واحد منهما كالمشترك والاشتراك الخفي لا يسقط بتاويله وكذلك قال الشافعي رحمه الله في حديث ابن عمر رضي الله عنه ان النبي عليه السلام قال من بدل دينه فاقتلوه وقد ظهر من فتوى ابن عباس ان المرتدة لا تقتل هذا تخصيص لحق الحديث من الراوي وذلك بمنزلة التاويل فلا اترك عموم الحديث بتخصيصه بل اخذ بظاهر الحديث واوجب القتل على المرتدة واما الوجه الرابع وهو الامتناع عن العمل بالحديث فهو بمنزلة العمل بخلاف الحديث الصحيح حتى يخرج الحديث به من ان يكون حجة لان ترك العمل بالحديث الصحيح حرام كما ان العمل بخلافه حرام وذلك مثل حديث ابن عمر رضي الله عنه ان النبي عليه السلام كان يرفع يديه عند الركوع وعند رفع الراس من الركوع وقد صح عن مجاهد رضي الله عنه انه قال صحبت ابن عمر سنين فلم اره يرفع يديه الا في تكبيرة الافتتاح فترك ابن عمر العمل بحديث رفع اليدين عند الركوع دليل على انه عرف انتساخه وعمل الصحابي بخلافه يوجب الطعن اذا كان الحديث ظاهرا لا يحتمل الخفاء عليهم والطعن المبهم من ائمة الحديث لا يجرح الراوي الا اذا وقع مفسرا بما هو جرح متفق عليه ممن اشتهر بالنصيحة دون التعصب حتى لا يقبل الطعن بالتدليس في التلبيس والارسال وركض الدابة والمزاح وحداثة السن وعدم الاعتياد بالرواية واستكثار مسائل الفقه اعلم ان النوع الثاني وهو الطعن الذي يلحق الحديث من غير روايه على وجهين احدهما ان يكون من الصحابة وهو على ضربين احدهما ان يكون من جنس ما لا يحتمل الخفاء على الطاعن كما روي ان النبي عليه السلام قال البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام وقد صح ان عمر رضي الله عنه نفى رجلا فلحق بالروم وارتد فحلف لا ينفي احدا بعد ذلك ولو كان النفي حدا لما حلف ان لا يقيمه وان ارتد لما لو حد لا ينفي اثنا فارتد وقال علي رضي الله عنه كفى بالنفي فتنة وقد علمنا ان الحديث لا يخفى عليهم لان اقامة الحد مفوض الى الائمة ومبنى على الشهرة وعمر وعلي رضي الله عنهما من ائمة الهدى فيبعد ان يخفى الحديث عليهما وقد تلقينا الدين منهم فدل فتواهم بخلاف الخبر على انه منسوخ وكذلك روي ان عمر رضي الله عنه حين فتح سواد العراق من بها على اهلها ولم يقسمها بين الغانمين مع علمنا انه لم يخف عليه قسمة رسول الله عليه السلام خيبر بين اصحابه حين افتتحها فاستدل الناس على انه علم ان ذلك لم يكن حتما عن رسول الله عليه السلام وعلى هذا لا يجوز غيره في الغنائم وقال عمر رضي الله عنه متعتان كانتا على عهد رسول الله وانا انهى عنهما واعاقب عليهما متعة النساء ومتعة الحج فيحمل هذا على علمه بالانتساخ ولهذا قال ابن سيرين في متعة النساء هم شهدوا بها وهم نهوا عنها وليس في رايهم ما يرغب عنه ولا في نصيحتهم ما يوجب التهمة قال فلما ابن مسعود رضي الله عنه كان يرى التطبيق في الركوع سنة وخبر الواحد بالاخذ بالركب مشهور ولم يعمل باخذ الركب ولم توجب جرحا فيه لانه لا ينكر الاخذ بالركب لكنه يحمله على الرخصة لان فيه يسرا وراي التطبيق عزيمة لان فيه مشقة اذ تاويله ان يضع باطن كفه على باطن كفه الاخرى ويرسلهما بين الفخذين في الركوع وكانوا يخافون السقوط على الارض فامروا بالاخذ بالركب تيسيرا الا ان ذلك رخصة اسقاط عندنا اي الاخذ بالركب رخصة مسقطة للتطبيق فلم يبق التطبيق عزيمة كما في صلوة المسافر واما ثانيهما ان يكون من جنس ما يحتمل الخفاء عليه فمخالفته لا توجب جرحا فيه لاحتمال انه خالفه لانه لم يبلغه كما روي عن ابي موسى الاشعري انه كان لا يوجب اعادة الوضوء على من قهقه في الصلوة ولا يوجب ترك عمله بحديث الوضوء على من قهقه في صلوته جرحا حتى عملنا به لان ذلك من الحوادث النادرة فاحتمل الخفاء عليه وكما روي عن ابن عمر رضي الله عنه انه قال لا يحج احد عن احد فانه امتنع العمل بالحديث الوارد في الحج عن الشيخ الكبير بجواز ان يحج غيره عنه وهو انما افتى برايه ولو بلغه الحديث لرجع اليه فعلى

من بلغه الحديث بطريق صحيح ان يأخذ به والوجه الثاني ان يكون من ائمة الحديث وهو ضربان
مفسر ومبهم فالمفسر ان يكون بسبب الجرح والمبهم اما ان يكون مجتهدا فيه او متفقا عليه والمتفق عليه
اما ان يكون ممن اشتهر بالنصيحة والاتقان او بالتعصب والعداوة اما الطعن المبهم من ائمة
الحديث فلا يكون جرحا عند الفقهاء لان العدالة باعتبار ظاهر الاسلام ثابتة لكل مؤمن خصوصا
في القرون الثلاثة فلا يترك العدالة الظاهرة بالطعن المبهم الا ترى ان الشهادة اصعب من الرواية
بدليل اشتراط العدد والحرية ثم الطعن المبهم من المدعى عليه ومن المزكي لا يكون جرحا ولا يمنع
العمل بالشهادة فهنا اولى واذا فسره بما لا يصلح جرحا لا يقبل مثل طعن البعض في ابي حنيفة
رحمه الله انه حدث لنا اخذ كتب استاذه حماد وهذا ان صح فليس بطعن بل هو دليل اتقانه
لانه كان لا يستجيز الرواية الا عن حفظ ولا باس من الحافظ التزيد وان حفظه وانما يقبل الزلل
ذلك بما حفظه بكتب استاذه لاقامة الدين وصدا امر فيهم يكون تغيير اخر الكتاب لعله الاجل
التبجيل فهو اعلى وافضل من ان ينسب اليه ذلك ومن ذلك طعنهم بالتدليس في ذلك ان يقول
حدثني فلان عن فلان ولا يقول قال حدثني فلان ويسموه عنعنة لان هذا يوهم شبهة
الارسال بان يترك راويا بينهما اما اذا قال حدثنا فلم يتوهم لان حدثنا يستعمل في المشافهة
وحقيقة الارسال ليس بجرح على ما بينا فشبهته احرى والتلبيس على من تكلم عن الراوي
ولا يذكر اسمه ونسبه مثل رواية سفيان الثوري بقوله حدثنا ابو سعيد من غير ان
يعلم به انه ثقة او غير ثقة ومثل رواية محمد رحمه الله بقوله اخبرنا الثقة من غير تفسير لانه
لا باس بالكناية عن الراوي صيانة عن الطعن فيه وصيانة للطاعن من ان يبتلى بالطعن فيه
على ان يكون مطعونا في بعض رواياته بسبب لا يمنع قبول روايته فيما سوى ذلك كالكلبي
وامثاله ولا يخفى حال سفيان الثوري في الفقه والعدالة والورع وكذلك محمد بن الحسن
رحمه الله فكيف يجعل ذلك طعنا وقوله بانه ثقة شهادة بعدالته ووجه الكناية ان الرجل
قد يطعن فيه باطل وقد يروي عمن هو دونه في السن او قرينه او هو من اصحابه وذلك
صحيح عند الفقهاء وان طال سنده فكني عنه صيانة عن الطعن بالباطل وانما يعتبر هذا
جرحا اذا استفسر فلم يفسر وبالارسال لما بينا انه دليل تأكد الخبر واتقان الراوي في
السماع من غير واحد وهذا هو طعن بسبب [illegible] وترك [illegible] لان السباق بالخيل
والاقدام مشروع ليتقوى به المرء على الجهاد والمزاح فانه مباح شرعا اذا لم يتكلم بما
ليس بحق ولم يكن متخطيا مجازفا فقد روي ان النبي عليه السلام كان يمازح ولا يقول
الا حقا وروي ان رجلا استحمل رسول الله عليه السلام فقال انا حاملك على ولد الناقة
فقال ما اصنع بولد الناقة فقال رسول الله عليه السلام هل تلد الابل الا النوق وعن انس
رضي الله عنه قال له يا ذا الاذنين وروي انه عليه السلام قال العجوز لا يدخلها الجنة
العجوز فولت تبكي فقال اخبروها انها لا تدخلها وهي عجوز ان الله تعالى يقول انا انشأناهن
انشاء فجعلناهن ابكارا عربا اترابا وذكر ان عليا رضي الله عنه كان به دعابة وكذلك
ستر الراوي فان كثيرا من الصحابة كانوا يروون في حداثة سنهم منهم ابن عباس وابن عمر رضي
الله عنهم فعلم بانه لا يقدح اذا احسن الاتقان عند التحمل في الصغر والبلوغ والعدالة عند
الرواية وكهذا اخذنا بحديث عبد الله بن ثعلبة في صدقة الفطر
وهو قوله عليه السلام ادوا عن كل حر وعبد صغير او كبير نصف صاع من بر او صاعا من
تمر او صاعا من شعير ورجحنا على حديث ابي سعيد الخدري رضي الله عنه وهو قوله
كنا نخرج زكوة الفطر صاعا من طعام لانهما استويا في الاتصال وحديث عبد الله بن ثعلبة
اثبت متنا من حديث ابي سعيد لان فيه الامر وهو المحكم وما رواه يحتمل الزيادة تطوعا
لانه ما قال امرنا رسول الله باخراج الصاع بل قال كنا نخرج ورواية ابن عباس فرض رسول
الله عليه السلام هذه الصدقة صاعا

من تمر او شعير او نصف صاع من قمح موافقة ويتقدم الاعتبار بالرواية لان المعتبر هو الاتقان
وربما يكون اتقانا فاحشا لم يكن اعتبار الرواية اكثر من اتقان من اعتبار الرواية فان ابا بكر رضي الله
ما اعتبار الرواية ولا يبطل باخذ الطعن في حديثه بهذا السبب وقبل النبي عليه السلام خبر
الاعرابي في رؤية هلال رمضان ولم يكن له اعتبار الرواية وتلك ستعرفها من فروع مسائل الفقه
فان قيل كل ذلك دليل حسن الضبط وقوة الخاطر فانى يصلح جرحا وما لا يعد ذنبا في الشرع مثل
طعن بعض الجهال في محمد بن الحسن بانه سال عبد الله بن المبارك ان يقرأ عليه احاديث
سمعها فابى فقيل له في ذلك فقال لا يعجبني اخلاقه فان هذا ان صح لم يصلح طعنا لان اخلاق
الفقهاء لا يوافق اخلاق الزهاد فهم اهل عزلة والفقهاء اهل قدوة وقد يحسن من
العزلة ما يقبح في مقابلة القدوة وقد ينعكس الامر والدليل على عدم صحته ما روي عن
ابن المبارك انه قال لا يزال في هذه الامة من يحيي الله به دينهم ودنياهم فقيل له ومن هؤلاء
الصنف في هذا الزمان فقال محمد بن الحسن الكوفي رحمه الله واذا فسره بما يصلح جرحا فان كان
الطاعن مشتهرا بالتعصب والعداوة لا يوجب الجرح مثل طعن الملحدين والمتهمين ببعض
الاهواء المضلة في اهل السنة ومثل طعن بعض الشافعية على بعض اصحابنا المتقدمين
واما وجوه الطعن الموجب للجرح فكثيرة وربما ينتهي الى اربعين وجها وقد مر بعضها فيما
تقدم من عمل الراوي بخلافه وانكاره وامتناعه من العمل وغيره وتفصيلها في كتاب الجرح
والتعديل ووقف عليها ان شاء الله تعالى

فصل في التعارض

وقد يقع التعارض بين الحجج فيما بيننا لجهلنا فلا بد من بيانه وركن المعارضة تقابل الحجتين
على السواء لا مزية لاحدهما في حكمين متضادين وشرطها اتحاد المحل والوقت مع تضاد الحكم وحكمها
بين الآيتين المصير الى السنة وبين السنتين المصير الى اقوال الصحابة او القياس اعلم
ان الحجج الشرعية التي سبق ذكرها من الكتاب والسنة لا يقع بينهما التعارض والتناقض
حقيقة لان ذلك من امارات العجز والله تعالى متعال عن ان يوصف بالعجز وانما يقع التعارض
فيما بيننا لجهلنا بالناسخ من المنسوخ لجهلنا بالتاريخ حتى اذا علم التاريخ لا يقع التعارض بل
يكون اللاحق ناسخا للسابق ويحتاج الى تفسير المعارضة والمناقضة فنقول المعارضة لغة
المقابلة على سبيل الممانعة يقال عرض لي امر اي استقبلني فمنعني ومنه سميت الموانع عوارض
وشريعة المقابلة بين الحجتين المتساويتين على سبيل الممانعة فهي تعرض الحكم لا الدليل
والمناقضة ابطال احد القولين بالاخر وشريعة ابطال احدى الحجتين بالاخرى فركن المعارضة
تقابل الحجتين المتساويتين على وجه يوجب كل واحدة منهما ضد ما توجبه الاخرى لان ركن الشيء
ما يقوم به ذلك الشيء وبالحجتين المتساويتين تقوم المقابلة اذ الضعيف [illegible]
لا يقابل القوي وشرطها اتحاد المحل والوقت مع تضاد الحكم كالتحريم والتحليل والاثبات
والنفي وهذا لان الضدين انما يستحيل اجتماعهما في محل واحد في زمان واحد فلا [illegible] النكاح
يوجب الحل في محل كالاجنبية والحرمة في غيرها كالمحرم وكذلك اتحاد الوقت شرط لجواز
ان يجتمع الضدان في محل واحد في وقتين كالحيوة والموت في شخص واحد وكالحرمة
الخمر بعد حلها وحكمها بين الآيتين المصير الى السنة وبين السنتين المصير الى اقوال الصحابة
ثم الى القياس لان التعارض بين الحجتين حتى يتساقطا لامتناع العمل بهما لوجود التنافي
بينهما وباحدهما عينا لعدم الاولوية فوجب المصير الى ما بعدهما من الحجة والحجة شرعت على هذا
الترتيب وعند العجز يجب تقرير الاصول كما في سؤر الحمار لما تعارضت الدلائل فقد روي انه عليه السلام
نهى عن اكل لحوم الحمر الاهلية وروي انه قال كل من سمين مالك قال لم يبق لي الا حميرات
وعن ابن عمر رضي الله عنه انه نجس وعن ابن عباس رضي الله عنه انه طاهر ولم يصلح القياس شاهدا
لانه لا يصلح لنصب الحكم ابتداء وهذا لانه لا يمكن اعتبار لعابه بلحمه لان في لعابه ضرورة لكون الانسان
مخالطا له [illegible] في العرق الذي فيجب تقرير الاصول وهو ابقاء ما كان على ما كان
فقيل ان الماء عرف طاهرا في الاصل فلا يتنجس بالتعارض وقلنا ان سؤر الحمار طاهر كعرقه ولبنه
ولم يزل به الحدث للتعارض لان الحدث كان ثابتا قبل

استعماله ولا توضأ باستعماله ووجب ضم التيمم اليه ليحصل الطهارة قطعا وسمي مشكلا لهذا
لا ان يعني به المجهول اي سمي مشكلا لانه دخل في اشكاله لانه من وجه يشبه الماء المطلق لانه يجب
استعماله ومن وجه يشبه ماء الورد لانه يجب عليه التيمم لا ان يعني به المجهول لان حكمه معلوم
وهو وجوب استعماله وعدمه وعدم نجاسته وكذا الجواب في الخنثى المشكل فانه دخل في
اشكاله لانه يشبه الذكر من وجه والانثى من وجه فوجب تعيين الصواب والزايد على نصيب الانثى
مثلا لم يكن ثابتا فلا يثبت عند التعارض وكذا في المفقود لانه تعارض دليل حيوته ومماته
فجعل حيا في حال نفسه ميتا في مال غيره لان ماله لم يكن لغيره ومال غيره لم يكن له فلا يثبت
الا بمقال بالشك واما اذا وقع التعارض بين القياسين لم يسقطا بالتعارض ليجب العمل
بالحال بل يعمل المجتهد بايهما شاء بشهادة قلبه اعلم انه اذا وقع التعارض بين القياسين
فان امكن ترجيح احدهما على الآخر بقوة في احدهما يعمل بالراجح وان لا فيعمل المجتهد بايهما شاء بشهادة
قلبه اذ ليس وراء القياس حجة يصار اليها فكان العمل باحد القياسين وهو حجة اظهار قلبه
اليه بنور الفراسة وقد جاء في الحديث فراسة المؤمن لا تخطي واتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر
بنور الله اولى من العمل بلا دليل وهو الحال بخلاف وقوع التعارض بين النصين والحديثين فانه
لا يتخير في العمل بايهما شاء لانه يترتب عليهما دليل شرعي يرجع اليه في حكم الحادثة فلا ضرورة الى التخيير
في العمل بايهما شاء ومثاله اذا كان مع المسافر انا ان في احدهما ماء طاهر وفي الآخر نجس ولا يعرف
الطاهر من النجس فانه يتحرى للشرب ولا يتحرى للوضوء بل يتيمم لان التراب طهور مطلق عند العجز
عن استعمال الماء الطاهر وقد تحقق العجز بالتعارض فلم يبق الضرورة الى التحري في حق الطهارة
فلم يجز العمل به بل وجب المصير الى خلفه وهو التيمم وفي حق الشرب لا يجد بدا الا المصير الى
تحصيل مقصوده فله ان يصير الى التحري ليعين احدهما للشرب لتحقق الضرورة ولو كان
معه ثوبان طاهر ونجس ولا ثوب معه غيرهما يتحرى لتحقق الضرورة فانه لو ترك لبسهما لا يجد شيئا
آخر يقيم به فرض الستر الذي هو شرط جواز الصلوة بل يصح في العمل بلا دليل وهو الحال بان تصلي
عريانا لانه كان حي في الاصل كذلك لانه ولد عريانا وكذا كل من اشتبهت عليه القبلة ولا دليل معه اصلا اعمل
بشهادة قلبه من غير تحري اختيار اي اختيار جهة من الجهات بلا تحري بل يتحرى ويعمل بما يقع عليه
تحريه لان الصواب في احديها فوجب العمل بشهادة قلبه واذا عمل بذلك لم يجز نقضه الا بدليل فوقه
بان يتبين نص بخلاف القياس لانه لما تبين نص بخلافه ظهر خطاؤه حيث اجتهد في المنصوص عليه حتى لم يجز
نقض حكم امضي بالاجتهاد بمثله لرجحان الاول بواسطة العمل به ولم ينقض التحري بالتحري في القبلة
من العمل جاريه ليس هنا نقض واذا لم يكن هنا نقضا فلا ينقض ما عمل بالتحري كنص نزل بخلافه او لا اجتهاد
او اجماع انعقد بعد انقضاء حكم الاجتهاد على خلافه بخلاف القياس اذا ظهر نص بخلافه فانه
قد كان ولكنه خفي عليه لتقصير منه والحاصل ان القياس انما صار حجة عند عدم النص وقد علم
ان النص كان ثابتا فعلم في المستقبل ان قياسه وقع باطلا لفقد شرطه وفي مسئلة التحري القبلة جهة
تحريه في حقه باعتبار عجزه مع وجود حقيقة القبلة فافترقا واما العمل بالتحري في المستقبل
على خلاف الاول فنوعان ان كان بالحكم المطلوب به يحتمل الانتقال وجب العمل بالتحري الثاني كالتحري
اي على خلاف تحري الاول
في القبلة اذا تبدل تحريه على عمله في المستقبل لان حكم القبلة يحتمل الانتقال الا ترى انه ينقل
من بيت المقدس الى الكعبة ومن عين الكعبة الى جهتها اذا بعد عن مكة وكذا في ساير المجتهدات
في المشروعات التي تقبل الانتقال اذا استقر رأيه على ان الصواب هو الثاني يعمل به كما في
تكبيرات العيدين بتبدل الرأي بمنزلة النسخ فيظهر اثره في المستقبل لا في الماضي وان فلا اي
ان لم يحتمل الانتقال فلا يجب العمل به في المستقبل كمن صلى في ثوب على تحري طهارته
حقيقة بان كان كله طاهرا او تقديرا بان كان ربعه طاهرا ثم تحول رأيه فصلى في ثوب آخر
على ان هذا طاهر وان الاول نجس لم يجز ما صلى في الثاني لان تنقض طهارته اي التحري
اوجب الحكم بطهارة الثوب الاول ونجاسة الثوب الثاني والنجاسة لا تحتمل الانتقال
من ثوب الى ثوب فاذا تعين صفة النجاسة في ثوب لم يتحول الى غيره الصلوة فيه ما لم يثبت
طهارته بدليل موجب للعمل والان

اشكاله صح

سببا صح

بوجب نقضه الا الاقوى اي اذا عمل باحد القياسين بالتحري لم يجز نقضه الا بدليل فوقه صح

بتيقن صح

وان التعارض بين النصين انما يقع لجهلنا بالناسخ لان النصين لا يتعارضان الا والاول
منهما منسوخ الا انا جهلناه والجهل لا يصلح دليلا على حكم شرعي والاختيار حكم شرعي فلا يجوز
ان يثبت بالجهل واما القياسان فيتعارضان على طريق ان كل واحد منهما يصلح العمل به لانه
جعل حجة بغلبة اصابة المجتهد به الحق عند الله تعالى او احتماله الا انا اذا جهلنا الناسخ لان
القياس لا يصلح ناسخا للقياس الاول لان كل واحد منهما حجة في حق العمل لا في حق العلم بخلاف
النص لان الحجة احدهما ولما كان كل واحد منهما حجة كان اثبات الخيار بينهما في حكم العمل
اذا رجح احدهما بالفراسة اثباتا للحكم بدليل شرعي وهذا لان الحق في حكم العمل المجتهدات
لما كان واحدا اذا ثبت له التحري الذي هو الحق عند الله تعالى انه اولى من الآخر لا محالة فاذا
تحرى وعمل به صار الذي عمل به هو الحق والآخر خطأ فلا يجوز نقضه الا بدليل ومثاله
اذا اطلق احدى امرأتيه او اعتق احد عبديه كان له خيار التعيين لان تعيين المحل كان
مملوكا له شرعا كابتداء الايقاع ولكنه بمباشرة الايقاع اسقط ما كان له من الخيار في
اصل الايقاع ولم يسقط ما كان له من الخيار في التعيين فبقي ذلك الخيار ثابتا له شرعا واذا
لم يعين بقي التعيين ملكا له واذا عين لم يبق له الرجوع ولو طلق احداهما بعينها ثم نسي او
اعتق احدهما بعينه ثم نسي لا يكون له خيار البيان بالجهل لان الذي كان له يخرج عن ملكه بلا
انه جهل المحرمة او المعتق فلم يثبت له خيار شرعي بالجهل والتخلص عن المعارضة بخمسة
اوجه بالاستقراء لانه اما ان يكون من قبل الحجة بان لا يعتدل ويوجد ذلك بانتفاء الركن وهو
الاعتدال بين الدليلين فلا يتحقق المعارضة حقيقة وان كان موجودا ظاهرا فيمثل الحكم
تعارضه المجمل حتى لو استدل بجواز بيع ثوب بثوبين بقوله تعالى واحل الله البيع لا يسمع
للمعارض ان يعارضه بقوله تعالى وحرم الربوا لانه مجمل في المتشابه حتى لو استدل للناظر نفي
التشبيه بقوله تعالى ليس كمثله شيء لا يسمع لغيرنا ان يعارضنا بقوله تعالى الرحمن على العرش استوى
وبقوله بل يداه مبسوطتان لانهما متشابهان ومثل الكتاب او المشهور من السنة يعارضه
خبر الواحد كما في حديث القضاء بالشاهد واليمين انه يخالف الكتاب او السنة المشهورة
او من قبل الحكم بان يكون احدهما حكم الدنيا والآخر حكم العقبى كآيتي اليمين في سورتي البقرة والمائدة
وهذا لان التعارض انما يكون بين المتدافعين فاذا كان الثابت باحدهما غير الثابت بالآخر لا يتحقق التدافع ولا يثبت
التعارض وهذا راجع الى اشتراط الشرط في حقيقة اذ الاختلاف في الحكم مما يحقق الاختلاف
في المحل ضرورة وبيان ذلك في قوله تعالى في سورة البقرة لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم
بما كسبت قلوبكم وقوله تعالى في سورة المائدة لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما
عقدتم الايمان فان التعارض ثابت بين هذين النصين ظاهرا في يمين الغموس وآية المائدة نافية
لانها غير معقودة لانها لم يصادف محل عقد اليمين وهو الخبر الذي فيه رجاء الصدق وهذا
لان العقد عبارة عن عقد اللسان دون القلب فكان الغموس داخلا في هذا اللغو ولكن
التعارض ينتفي باعتبار الحكم فان المؤاخذة المثبتة في المائدة مؤاخذة بالكفارة في الدنيا
وكانت المؤاخذة المنفية عنها ايضا والمؤاخذة المثبتة في البقرة مطلق المؤاخذة وهي في دار
الجزاء لانها خلقت للجزاء فاما الدنيا فقد يؤاخذ فيها ليكون تمحيصا له عن المعاصي وقد
لا يؤاخذ استدراجا فهذا تبين ان الحكم الثابت في احد النصين غير الحكم الثابت في الآخر فلا يظهر
التدافع بهذا الا يصح ان يحمل البعض على البعض كما فعل الشافعي رحمه الله فانه حمل العقد على عقد
القلب وهو القصد كقوله عقدت على قلبي بان ابرك الهوى ليطابق قوله بما كسبت قلوبكم وحمل
المؤاخذة المبهمة في البقرة على المؤاخذة المفسرة في المائدة او من قبل الحال بان يحمل احدهما على
حالة والآخر على حالة كما في قوله تعالى حتى يطهرن بالتشديد والتخفيف وبينهما تعارض
ظاهر لان حتى للغاية والاطهار الاغتسال والطهر انقطاع الدم فالتشديد يقتضي حرمة القربان

فوق التحري صح

من صح

مستدل صح

باحدهما غير الثابت صح

لان الغموس كسب القلب فكانت آية البقرة متناولة للمؤاخذة في الغموس صح

والتخفيف الى غاية الطهر ... امتداد حرمة القربان الى الاغتسال صح

الى غاية الاغتسال ومن ثبوت حل القربان عند انقطاع الدم مباشرة ولكن التعارض ينتفي باخذ الحالين
فحمل القراءة بالتخفيف على ما اذا كانت ايامها عشرة فبنفس الانقطاع التام الذي لا يتردد فيه ان الحيض
لا يزيد على العشرة والقراءة بالتشديد على ما اذا كانت ايامها اقل من عشرة لانه لا يصير الى الاغتسال
لاحتمال ان يعود الدم ويكون ذلك حيضا فاحتيج الى الاغتسال ليترجح جانب الانقطاع
على جانب عدم الانقطاع وهذا يرجع الى انتفاء الشرط ايضا وكذلك قوله تعالى وارجلكم الى الكعبين
فالتعارض يتحقق ظاهرا بين القراءة بالنصب الذي يجعل حكم الرجل معطوفا على المغسول
وبين القراءة بالجر الذي يجعل الرجل معطوفا على الممسوح ولكن التعارض يرتفع بان يحمل
الجر على حال الاستتار بالخفين والنصب على حال ظهور القدمين وصح ذلك لان الجلد الذي
استتر به الرجل جعل قائما مقام بشرة الرجل حتى اذا ذكر الرجل عبارة عنه بهذا الطريق وصار
مسحه بمنزلة مسح القدم لان الجلد اي الخف لما اقيم مقام بشرة القدم صار المسح عليه كالمسح على
القدم او من قبل اختلاف الزمان صريحا كقوله تعالى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن نزلت
بعد التي في سورة البقرة والذين يتوفون منكم الآية فقد وقع التعارض ظاهرا في الحامل المتوفى
عنها زوجها فقال ابن مسعود من شاء باهلته ان سورة النساء القصرى واولات الاحمال
اجلهن ان يضعن حملهن نزلت بعد التي في سورة البقرة واراد به قوله تعالى والذين يتوفون
منكم الآية محتجا به على علي رضي الله عنه لانه يقول انها تعتد بابعد الاجلين جمعا بينهما
فجعل المتأخر دليل النسخ وجعل احدهما اولى وهذا يرجع الى انتفاء الشرط ايضا او دلالة
كالحاظر والمبيح فان الحاظر يجعل متأخرا ناسخا دلالة لانا نعلم انهما وجدا في زمانين او حكمان
في زمان واحد مستحيل فلما قدم الحاظر لو كان [illegible] ناسخا للمبيح يكون المبيح ناسخا له
فيتكرر النسخ لنسخ الاباحة السابقة [illegible] الحاظر بالمبيح [illegible] او الحاظر
[illegible] تكرر فكان الاخذ بعدم التكرار اولى لكونه متيقنا وكون الآخر محتملا [illegible] الاصل عدمه
[illegible] وان المحرم ناسخ تقدم او تأخر والمبيح ان تقدم لا يكون مقررا للاباحة وان تأخر يكون
ناسخا فكان الاخذ بالمحكم احق وهذا على قول بعض مشايخنا ان الاباحة اصل في الاشياء
كما اشار اليه محمد رحمه الله في كتاب الاكراه [illegible] وعلى اقوى الطريقين الاصل فيها التوقف كما ذكر في الميزان
باعتبار ان قبل مبعث النبي عليه السلام كانت الاباحة ظاهرة [illegible] لان الناس لم يتركوا سدى في شيء من
الزمان قال الله تعالى وان من امة الا خلا فيها نذير ولكن في زمان الفترة الاباحة كانت ظاهرة في الناس وذلك
باق الى ان ثبت الدليل الموجب للحرمة في شريعتنا وذلك مثل ما روي ان النبي عليه السلام حرم الضب
وروي انه اباح الضب وروي انه حرم لحوم الحمر الاهلية وروي انه اباحها وروي انه اباح الضبع وروي
انه نهى عن اكل الضبع فانما يجعل الحاظر ناسخا في هذا كله فان قلت اذا كان المحرم ناسخا فاي نسخ
[illegible] ما تقدم وعند العجز يجب تقرير الاصول كما في سؤر الحمار لما تعارضت الادلة [illegible] قلت
كونه ناسخا [illegible] احتياطا [illegible] التعارض [illegible]
[illegible] التعارض [illegible] قطعا كما في الكتاب

والمثبت اولى من النافي عند الكرخي رحمه الله وعند ابن ابان يتعارضان اعلم ان مشايخنا
اختلفوا فيما اذا كان احد النصين مثبتا والآخر نافيا فبقيا على الامر الاول قال ابو الحسن
الكرخي المثبت اولى لان المثبت اقرب الى الصدق من النافي لانه يعتمد الحقيقة والنافي يبني على الظاهر
ولهذا قبلت الشهادة على الاثبات دون النفي وقال عيسى بن ابان يتعارضان لان المثبت يعتمد [illegible] كالنافي
وقد اختلف عمل اصحابنا المتقدمين في مثل هذين النصين فانه روي ان بريرة اعتقت وزوجها
حر فخيرها رسول الله عليه السلام وروي انها اعتقت وزوجها عبد وهذا مبقي على الامر الاول لانه
لا خلاف ان زوجها كان عبدا في الاصل واصحابنا اخذوا بالمثبت وهو رواية من روى ان زوجها كان
حرا حين اعتقت وهذا يدل على ان المثبت اولى وروي ان النبي عليه السلام تزوج ميمونة وهو حلال
وروي انه تزوجها وهو محرم [illegible] ان النكاح لم يكن [illegible] الحل الاصلي وانما اختلف
في الحل المعترض على الاحرام وعمل اصحابنا بالنافي وهو رواية من روى انه تزوجها وهو محرم لانه بقي ما كان
على ما كان

وروي انه عليه السلام رد ابنته زينب على زوجها ابي العاص بنكاح جديد وروي انه ردها عليه بالنكاح الاول
واصحابنا عملوا بالمثبت وهو رواية من روى انه ردها بعقد جديد حتى ابتنوا الفرقة بتباين الدارين
بان خرج احد الزوجين الى دار الاسلام مهاجرا وبقي الآخر في دار الحرب والشافعي رحمه الله عمل برواية النفي
ولم يوقع الفرقة بتباين الدارين وذكر في كتاب الاستحسان اذا اخبر عدل بطهارة الماء وعدل آخر بنجاسته
ان الطهارة اولى وهو الاصل [illegible] خبر المخبر بالنجاسة وعلى هذا اخبر المخبرين بحل الطعام وحرمته وقالوا
في الجرح والتعديل اذا عدله واحد وجرحه آخر ان الجرح اولى وهو المثبت [illegible] لما اختلف عملهم لم يكن بد من
اصل جامع يحصل به التوفيق بين هذه الفصول [illegible] المذهب [illegible] ان النفي ان كان من
جنس ما يعرف بدليله او كان مما يشتبه حاله لكن عرف ان الراوي اعتمد دليل المعرفة كان مثل الاثبات
والا فلا ولهذا قال في السير الكبير اذا قالت سمعت زوجي يقول المسيح ابن الله فبنت منه وقال الزوج
انما قلت المسيح ابن الله قول النصارى او قالت النصارى المسيح ابن الله ولكنها لم تسمع الزيادة فالقول
قوله فان شهد على مقالته شاهدان انا سمعناه يقول المسيح ابن الله ولم نسمع منه غير ذلك ولا ندري اقال
غير ذلك ام لم تقبل الشهادة ولئن كان القول قوله وان قال الشاهدان نشهد انه قال ذلك ولم يقل غير
ذلك قبلت الشهادة وفرق بينهما لوقوع الحرمة [illegible] عن الزوج انا سمعنا في الطلاق وشهد الشهود انه
لم يستثن قبلت الشهادة وهذه شهادة على النفي ولكن عن دليل موجب للعلم به لان كلام المتكلم انما يسمع [illegible]
فيعلم انه زاد شيئا او لم يزد وما لا يسمع يكون [illegible] فقد قبلت الشهادة على النفي اذا كان عن دليل
كما قبلت على الاثبات واكثر ما يجب [illegible] اذا قالوا لم نسمع منه غير ذلك لا يدل لانه يجوز انه قال ولم
نسمع منه غير ذلك [illegible] الزوج قولهم قالت النصارى المسيح ابن الله لجواز ان يقال فلان
[illegible] ولكنني لم اسمع منه لكن لا يصح ان يقال قال فلان كذا او لم يقل كذا فيكون قولهم ولم يقل غير ذلك نفيا لقول
الزوج وهو مما يحيط العلم به فقبلت واما اذا كان خبر النفي لعدم الدليل فانه لا يكون معارضا للاثبات لان
خبر المثبت عن حقيقة وخبر النافي عن دليل لكن استصحاب الحال وان كان الحال مشتبها فيجوز ان يعرف
بدليل ويجوز ان يعتمد المخبر ظاهر الحال فرجح الرجوع الى المخبر بالنفي فان ثبت انه بنى على ظاهر الحال لم يعارض
المثبت لانه اعتمد ما ليس بحجة وهو الاستصحاب [illegible] لان السامع والمخبر في هذا النوع سيان فالسامع يعلم
بالدليل المثبت كالمخبر بالنفي فلو جاز ان يكون هذا الخبر معارضا لخبر المثبت لجاز ان يكون علم السامع معارضا
لخبر المثبت وان ظهر انه اعتمد في خبره دليلا موجبا للعلم به كان مثل المثبت فالنفي في حديث بريرة وهو ما روي
انها اعتقت وزوجها عبد مما لا يعرف الا بظاهر الحال فلم يعارض الاثبات وهو ما روي انها اعتقت وزوجها
حر فرجحنا المثبت وفي حديث ميمونة وهو ما روي انه تزوجها وهو محرم مما يعرف بدليله وهو هيئة المحرم فعارض
الاثبات وهو ما روي انه تزوجها وهو حلال وجعل رواية ابن عباس رضي الله عنه اولى من رواية يزيد بن الاصم لانه
لا يعدله في الضبط والاتقان الا ترى ان عمر رضي الله عنه كان يستشيره في احكام الحوادث وكان يقدمه على
كبار من الصحابة وكان يقول له غص يا غواص [illegible] وهو [illegible] في تشبيه الولد بالوالد
[illegible] وكان يزيد بن الاصم [illegible] فقد قيل [illegible] ابن عباس [illegible] القصة على وجهها فقد
[illegible] عن ابن عباس انه تزوج ميمونة بنت الحارث وهو محرم [illegible] حويطب بن عبد العزى في نفر
من قريش في اليوم الرابع فقالوا قد انقضى اجلك فاخرج عنا قال وما عليكم لو تركتموني فعرست بين اظهركم
وصنعنا طعاما فحضرتموه فقالوا لا حاجة لنا الى طعامك فاخرج عنا فخرج نبي الله وخرج بميمونة حتى
عرس بها بسرف [illegible] فوجب المصير الى ما هو من اسباب الترجيح في الرواة اي الاتقان
والضبط دون ما يسقط به التعارض في نفس الحجة كما قال الكرخي رحمه الله ان النافي لا يعارض المثبت
لانهما لا يعتدلان فيسقط التعارض بينهما ورجحان المثبت في حديث زينب لان النافي لم يعتمد دليل المعرفة
بل عدم الدليل المثبت فهو شاهد [illegible] النكاح في روايته على استصحاب الحال وهو انه عرف النكاح بينهما
فيما مضى [illegible] رده عليه فروى انه ردها بالنكاح الاول وطهارة الماء وحل الطعام من جنس
ما يعرف بدليله كالنجاسة والحرمة فان الماء الذي [illegible] من السماء اذا اخذه انسان في اناء طاهر وكان بمرأى
عينه الى وقت الاستعمال فانه يعلم طهارته بدليل موجب له كما ان المخبر بنجاسته يعتمد الدليل فوقع التعارض
بين الخبرين فوجب العمل بالاصل ومن زكى الشاهد فانما تركه لعدم علمه بما يجرح عدالته لانه لا يقف
احد على جميع احوال غيره حتى يكون [illegible] عن دليل موجب للعلم والجارح يعتمد الحقيقة لانه شاهد
فسقه فكان اولى وفي الترجيح لا نعم بفضل عدد الرواة والذكورة والحرية خلافا لبعض اهل النظر فانهم
يرجحون بزيادة عدد الرواة وبالذكورة والحرية في العدد لان بذلك يثبت الحجة في العدد دون الافراد حتى اذا
كان [illegible] احدا [illegible] الآخر اثنان فالذي يرويه الاثنان اولى بالعمل به عندهم واذا كان راوي

احد الخبرين حرين بترجحان على الاوس عدلين وكذا اذا كان رجلين يترجحان على امراتين فاما اذا كان عبدا
واحدا او حرا واحدا او ذكرا واحدا او امراة واحدة فانه لا يثبت الترجحان اتفاقا واستدلوا
بما قال محمد رحمه الله في كتاب الاستحسان في الاخبار بطهارة الماء ونجاسته وحل الطعام
وحرمته ان خبر الاثنين اولى من خبر الواحد وخبر الحرين اولى من خبر العبدين وان القلب الى خبر الاثنين
اميل وكذا الى خبر الحرين والرجلين وقلنا هذا امر وكان باجماع السلف فانهم لم يرجحوا
بزيادة العدد والحرية والذكورة ولو رجحوا لنقل الينا اي خبر المراة والرجل وخبر الواحد
الحر والعبد سواء والقلب الى قول الرجل والحر اميل وانما رجح خبر الاثنين على خبر الواحد
وخبر الحرين على خبر العبدين في مسئلة الاستحسان لظهور الترجيح بذلك في حقوق العباد
وهذا وان كان يرجع الى اثبات حق الشرع ولكنه يلزم العبد نوع حكم لقوله فاشبه
الشهادة من وجه فجاز الترجيح بالعدد والحرية والذكورة واما الحكم بخبر الواحد مقصادا الى قول
رسول الله عليه السلام والى الزام ولا الى الزام هذا المخبر وخبر الواحد والاثنين سواء في وجوب
العمل به واذا كان في احد الخبرين زيادة فان كان الراوي واحدا يوخذ بالمثبت للزيادة كما في الخبر
المروي للتحالف اعلم انه اذا كان في احد الخبرين زيادة لم يذكر تلك الزيادة في الخبر الاخر فان
كان راوي الاصل واحدا يوخذ بالمثبت للزيادة ويجعل حذف تلك الزيادة في الخبر الثاني مضافا
الى قلة ضبط الراوي وذلك مثل ما يرويه ابن مسعود رضي الله عنه ان النبي عليه السلام قال اذا اختلف
المتبايعان والسلعة قائمة بعينها تحالفا وترادا وفي رواية اخرى لم يذكر هذه الزيادة
فاخذنا بالمثبت للزيادة وقلنا لا يجري التحالف الا عند قيام السلعة وقال محمد والشافعي
رحمهما الله يعمل بالحديثين لان العمل بهما ممكن فلا يشتغل بترجيح احدهما في العمل به وقلنا
اذا كان راوي الاصل واحدا فلا يثبت كونهما خبرين بل الاجماع نرجح تكون حذف الزيادة من بعض
الرواة لما يوخذ له سهو وقلة ضبط الراوي فاذا اختلف الراوي فيجعل كالخبرين ويعمل
بهما كما هو مذهبنا في ان المطلق لا يحمل على المقيد في حكمين اعلم ان الراوي اذا
اختلف علم انهما خبران وانه عليه السلام انما قال كل واحد منهما في وقت اخر فيجب العمل بهما بحسب
الامكان كما مر ان المطلق لا يحمل على المقيد عندنا في حكمين وهذا كما روي ان النبي عليه السلام
انه قال نهى عن بيع الطعام قبل القبض وقال لعتاب ابن اسيد انههم عن اربعة عن بيع
ما لم يقبضوا فانا نعمل بهما ولا نحمل المطلق منهما على المقيد بالطعام حتى لا يجوز بيع ساير
العروض قبل القبض كما لا يجوز بيع الطعام قبل القبض

فصل في البيان

وهذه الحجج تحتمل البيان فوجب الحاق البيان بها والكلام فيه في تفسيره وتقسيمه اما الاول
فهو في كلام العرب عبارة عن الاظهار قال الله تعالى علمه البيان وقال هذا بيان للناس وقال
ثم ان علينا بيانه وقال عليه السلام ان من البيان لسحرا والمراد بهذا كله الاظهار وقد يستعمل
في الظهور يقال بان لي معنى هذا الكلام بيانا اي ظهر فاستعمل متعديا وغير متعد والمراد به
في هذا الباب عندنا اظهار المراد للمخاطب وقيل هو ظهور المراد للمخاطب والعلم بالامر
الذي يحصل له عند الخطاب والاصح هو الاول لانه عليه السلام كان مامورا بالبيان للناس
قال الله تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم ومعلوم انه بين للكل ولم يحصل العلم بيانه فاقوم
لم يقع العلم به فاخر ولو كان البيان عبارة عن العلم الواقع للمبين له لم يكن مبينا للكل
وقيل هو اخراج الشيء من حيز الاشكال وهو هاهنا شيء كالمجمل والمشترك والخفي والمتصور
من التعريف زيادة كشف الشيء لا زيادة الاشكال مع انه بيان نحو المجمل والبيان قد يكون
في غيره ثم البيان قد يكون بالفعل كما يكون بالقول وقال بعض المتكلمين لا يكون البيان الا
بالقول لان الفعل يطول فيتراخى البيان والوصل شرط عندهم ولنا انه عليه السلام بين
الصلوة والحج بالفعل فقال صلوا كما رأيتموني اصلي وخذوا عني مناسككم ولان البيان
اظهار المراد وقد يكون الفعل ادل على المراد من القول واما البيان فهو على خمسة اوجه

لانه اما ان يكون بيان تقرير او بيان تفسير او بيان تغيير او بيان ضرورة او بيان تبديل لانه لا يخلو
اما ان يكون بيان ضرورة اولا والثاني لا يخلو اما ان يغير مفهوم الاصل بالبيان اولا الثاني بيان
التقرير والاول لا يخلو اما ان يقع التغيير قبل ثبوت موجبه اولا فالاول بيان التغيير والثاني
بيان التبديل اما بيان التقرير فهو تاكيد الكلام بما يقطع احتمال المجاز او الخصوص كما في قوله
تعالى ولا طائر يطير بجناحيه فان الطير اذا قال لامراته انت طالق او لعبده انت حر ونوى
به الطلاق من النكاح او الحرية عن الرق او الملك صح لانه تقرير للحكم الثابت بظاهر الكلام لان الطلاق عبارة
عن رفع القيد فاحتمل غير قيد النكاح وهو القيد الحسي مجازا ولهذا اذا نوى ذلك يدين فيما بينه وبين الله تعالى
فاذا عنى به الطلاق عن النكاح فقد قرره والتحرير عبارة عن التخليص فاحتمل ان يكون من العمل مجازا
ولهذا اذا نواه دين فيما بينه وبين الله تعالى فلما قال نويت به الحرية عن الرق والملك فقد قرره وقوله تعالى
فسجد الملائكة كلهم اجمعون فالملائكة جمع عام فاحتمل الخصوص بان يراد به بعضهم فقطع هذا الاحتمال
بقوله كلهم اجمعون فهو بيان تقرير كما ترى واما بيان التفسير فبيان المجمل والمشترك كقوله تعالى
اقيموا الصلوة واتوا الزكوة والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما فان الصلوة مجمل ولحق البيان بالسنة
وكذا السرقة مجمل في حق النصاب ولحق البيان بالسنة ونظيره من مسائل الفقه قوله لامراته انت باين
فانه اذا عنى به الطلاق صح لان البينونة مشتركة تحتمل طرق بينونات عن النكاح وعن الخيرات
وغير ذلك فاذا عنى به الطلاق كان بيان تفسير ثم يعمل باصل الكلام بعد التفسير حتى تكون الواقع به
باينا وكذلك في سائر الكنايات على ما عرف وقوله لفلان علي الف درهم وفي البلد نقود مختلفة فانه
اذا عنى به نقد كذا كان بيان تفسير لان الاسم يحتمل ضروب دراهم وقوله لفلان علي شيء فانه يجوز بيانه متصلا
ومنفصلا لانه تكلم بكلام مجمل وانهما مصيبان موصولا ومفصولا اما بيان التقرير فلانه مقرر للحكم الثابت
بظاهر الكلام لا تغيير له فيصح متصلا ومنفصلا واما بيان التفسير فكذلك عند الجمهور لقوله تعالى ثم
ان علينا بيانه وثم للتراخي والمراد بيان القران لتقدم ذكره وفيه المجمل والمشترك فينصرف ذلك الى الكل
ويجوز بيان الكل متصلا ومنفصلا ولا يقال يحتمل ان يراد به بيان التقرير لانه ذكر مطلقا فلا يتقيد
بلا دليل اولانه بيان من وجه لانه لازالة الخفاء ولا خفاء ثم ظاهرا وعند بعض المتكلمين لا يصح بيان المجمل
والمشترك الا موصولا لانه لا يمكن العمل بالخطاب بدون البيان والمقصود به فهمه والعمل به فلو جاز
تاخير البيان عن المقصود لافضى الى تكليف ما ليس في الوسع وضعف مردود وقلنا انما يكون كذلك ان لو
لزمنا العمل به قبل البيان وليس كذلك بل يلزمنا ان نعتقد فيه ان ما اراد به فهو حق وكان ابتلاء بمجرد
الاعتقاد وهو اعظم من الابتلاء بالفعل الا ترى ان الابتلاء بالمتشابه لاعتقاد الحقية فيما هو المراد به
صحيح مع الياس عن البيان فلان يصح الابتلاء باعتقاد الحقية في المجمل مع انتظار البيان اولى واما بيان
التغيير فهو التعليق بالشرط والاستثناء فانما يصح ذلك موصولا فقط اي هذا البيان يصح موصولا
ولا يصح مفصولا بالاجماع واما ما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما انه جوز الاستثناء المنفصل فان صحت
هذه الرواية عنه فالمراد به ما اذا نوى الاستثناء عند التلفظ ثم اظهره فانه يدين فيما بينه وبين الله تعالى
لانه اذا قال بع داري هذه بخمسين ثم قال بعد مدة الا من زيد فانه باطل ولانه لو جاز ذلك لما استقر شيء من
الطلاق والعتاق والايمان بجواز ورود الاستثناء بعده وانما سمينا التعليق والاستثناء بيان تغيير لما
ظهر من اثر كل واحد منهما اعني البيان والتغيير وذلك لان مقتضى قوله لعبده انت حر نزول العتق في المحل
واستقراره فيه وان يكون علة للحكم بنفسه فاذا ذكر الشرط تغير ذلك لانه تبين انه ليس بعلة للحكم قبل الشرط
وانه ليس بايجاب للعتق بل هو يمين فان محله ذمة الحالف ولا يصل الى العبد الا بعد خروجه من ان يكون
يمينا بوجود الشرط فصار الشرط مغيرا له عن هذا الوجه ولكنه بيان مع ذلك لان البيان اظهار حكم
الكلام فتم عنه ابتداء وهو حق فاما المغير بعد الوجود فنسخ وليس ببيان ولما كان التعليق بالشرط
ابتداء ووقوعه غير موجب وانما يعلق شيء هو حبا بعد الشرط والكلام يحمل شرعا اذا البكم بالعلة ولا حكم لها
جائز شرعا كالشرط الخيار والبيع الموقوف وبيع الهازل وطلاق الصبي واعتاقه سمي هذا بيانا ما فيه
بيان تغيير لاشتماله على هذين الوصفين وكذلك الاستثناء فان مقتضى قوله لفلان علي الف درهم وجوب
الالف بتمامه ويتغير ذلك بقوله الا مائة لا على طريق انه لا على طريق انه يرتفع بعض ما كان واجبا
العدد المستثنى وصار عبارة عما وراء المستثنى وكانه قال علي تسعمائة
فانه نسخ بل على طريق انه منع بعض التكلم
وكان بيانا لانه تبين ان المراد من صدر الكلام هذا القدر ابتداء واطلاق اسم الكل وارادة البعض سائغ

حتى بان التغيير لا يشتمل على الوصفين الا ترى ان المعلق بالشرط والاستثناء لو صح كل واحد منهما متراخيا
كان ناسخا فكذلك الا انهما غير ان الاستثناء يمنع انعقاد الكلام ايجابا في بعض الجملة اصلا والتعليق
يمنع الانعقاد لاحد الحكمين وهو الايجاب اصلا وبقي الثاني وهو الاحتمال فعلم انهما من واد واحد
اذ كل واحد منهما يمنع الانعقاد فكانا من باب التغيير عن الموجب وهو الوقوع في الحال ووجوب الالف
لا المحتمل وهو عدم الوقوع في الحال ووجوب بعض الالف دون الكل بل هو النسخ اذ النسخ رفع بعد
الوجود لا المنع قبل الثبوت وهذا التغيير بعد الانعقاد للرفع بعد الوجود واختلف في خصوص
العموم قال فعندنا لا يقع الخصوص متراخيا بل يكون نسخا فاذا اقترن المخصوص بالعموم فيكون
بيانا وعند الشافعي رحمه الله يجوز ذلك اي يجوز متراخيا كما يجوز متصلا وقال اصحابنا رحمهم الله
فيمن قال اوصيت بهذا الخاتم لفلان وبفصه لاخر بكلام منفصل ان الثاني يكون خصوصا للاول
ويكون الحلقة للاول والفص للثاني ويصير التخصيص بيانا كالاستثناء ولو وصل لم يكن خصوصا
فيكون الحلقة للموصى له بالخاتم والفص بينهما نصفان لوقوع التعارض بينهما في الفص فلم يصر بيانا
مع الفصل كالاستثناء فعلم انهم لم يروا التخصيص بيانا الا مقارنا وهذا بناء على ان العموم مثل
الخصوص عندنا في ايجاب الحكم قطعا كالالف فانه اسم لذلك العدد المعين على سبيل القطع
بلا احتمال الغير لان الالف على حد خاص ثبت بلفظ خاص ولو احتمل الخصوص متراخيا لما اوجب
الحكم قطعا كالعام المخصوص وهذا لان بالخصوص يظهر ان المخصوص لم يكن مرادا بالعام ابتداء
فلم يمكن ان يعتقد انه موجب قطعا في جميع افراده وغير موجب في الجميع فيكون تناقضا وبعد الخصوص
لا يبقى القطع لان العام بعد الخصوص لا يبقى قطعيا بالاتفاق فكان تغييرا من القطع الى الاحتمال فيتقيد
بشرط الوصل كالشرط والاستثناء وعنده ليس بتغيير بل هو تقرير فيصح موصولا ومفصولا
وهذا لان العام عنده ظاهر للتعميم مع احتمال الخصوص كالعام الذي ثبت خصوصه فكان التخصيص بيانا
لما كان محتمله فكان تقريرا لانه يبقى بعد الخصوص محتملا كما كان قبل التخصيص موجبا [illegible] وهو [illegible] بيان
التقرير ولا خلاف انه ما كان محتملا صح متراخيا لان البيان المفسر انما يكون في محل فيه اجمال او اشتراك احتمال
ولا يجب العمل مع الاجمال والاشتراك فصح البيان متراخيا لحصول الابتلاء بالاعتقاد مرة وبالعمل مع
الاعتقاد اخرى وما لم يكن بيانا محضا بل فيه تغيير كالاستثناء والتعليق بالشرط او بدل كقوله انت طالق
ان شاء الله لم يصح متراخيا فعندنا لما كان الخصوص تغييرا للعموم لا يصح متراخيا وبيان بقرة بني اسرائيل
من قبيل تقييد المطلق وكان نسخا فيصح متراخيا والاهل لما نسيا والابن لانه خصوص فقوله تعالى انه ليس
من اهلك وقوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله لم يتناول عيسى عليه السلام لانه خص بقوله تعالى ان الذين
سبقت لهم منا الحسنى اعلم ان الشافعي رحمه الله احتج لاثبات اصله بقوله تعالى ان الله يامركم ان
تذبحوا بقرة فقد تاخر بيان اوصافها الى ان سالوا وعندنا تقييد المطلق وزيادة على النص فكان نسخا والنسخ
لا يكون الا متراخيا وهذا لان البقرة نكرة في موضع الاثبات وكانت خاصة فكيف يحتمل التخصيص ولكنها مطلقة
فيحتمل التقييد وتقييد المطلق نسخ وعند الشافعي رحمه الله المطلق عام فقد بنى السؤال على اصله وبقوله
فاسلك فيها من كل زوجين اثنين واهلك اي ادخل في السفينة وسلك متعد لقوله ما سلككم في سقر من كل
اي من كل امة زوجين ذكرا وانثى كالجمل والناقة والحصان والرمكة واثنين تاكيد وزيادة بيان واهلك نساءك
واولادك فعموم اسم الاهل تناول ابنه ثم لحقه خصوص متراخ لقوله انه ليس من اهلك وقلنا البيان كان
متصلا به فانه قال الا من سبق عليه القول اي سبق القول من الله باهلاكه والمراد ما سبق من في غد اهلاك
الكفار بقوله انهم مغرقون فكان ابنه منهم ولان الاهل لم يتناول ابنه الكافر لان اهل الرسل عليهم السلام
اتباعهم وآمن بهم فعلى هذا يكون الاهل مشتركا لانه احتمل ان يكون المراد الاهل من حيث النسب واحتمل ان
يكون المراد الاهل من حيث المتابعة في الدين فبين الله تعالى ان المراد اهله من حيث المتابعة في الدين وان ابنه
الكافر ليس من اهله وتاخير البيان في المشترك صحيح بالاتفاق فان قيل لو لم يكن الاهل متناولا للابن لما قال نوح
عليه السلام ان ابني من اهلي قلنا انما قال ذلك لانه كان يدعوه الى الايمان لقوله يا بني اركب معنا ولا تكن مع الكافرين اي
اسلم واركب معنا تسلم فكان يظن فيه انه يؤمن حين تنزل الاية الكبرى وهي الطوفان فلما انزل بها الله تعالى حسن
ظنه به واشتد نحوه رجاؤه فبنى عليه السلام سؤاله فلما وضح له امره لقوله انه ليس من اهلك انه عمل غير صالح اعرض
عنه وسلم للعذاب وقال رب اني اعوذ بك ان اسألك ما ليس لي به علم ومثل هذا يجوز في معاملات الرسل
عليهم السلام بناء على البشرية الا ترى الى نزول الوحي الا ترى ان ابراهيم استغفر لابيه على رجاء ايمانه لانه وعد ابوه

ان يؤمن بالله قال الله تعالى وما كان استغفار ابراهيم لابيه الا عن موعدة وعدها اياه فلما تبين له انه عدو لله
تبرأ منه وبقوله انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم فالمراد به الاصنام دون عيسى والملائكة عليهم
السلام وانما عرف ذلك ببيان متراخ بقوله تعالى ان الذين سبقت لهم منا الحسنى اولئك عنها مبعدون فانها
نزلت بعد ما عارض ابن الزبعرى بعيسى عليه السلام والملائكة وقال ان النصارى عبدوا المسيح وبنو مليح
عبدوا الملائكة فصح اهلكته وقلنا ان اول الاية لم يتناول عيسى والملائكة عليهم السلام لان ما للذوات غير
العقلاء ولا يدخل تحتها من يعقل الا مجازا غير ان الكفرة كانوا متعنتين يجادلون بالباطل بعد ما تبين
لهم الحق ويتكلمون بالمين وكان رسول الله عليه السلام يسكت عن جوابهم اعراضا عن اللغو متمسكا بقوله
واذا سمعوا اللغو اعرضوا عنه ثم ان الله تعالى تولى الجواب ببيان شاف يرد لبسهم فقال ان الذين سبقت
لهم منا الحسنى اولئك عنها مبعدون فكان بيانا لازالة اللبس على وجه التقرير وانه يصح متصلا ومتراخيا
ونظيره محاجة الخليل عليه السلام مع اللعين بقوله ربي الذي يحيي ويميت وكان المراد به الاحياء الحقيقي فقال
اللعين انا احيي واميت واراد احياء مجازا بدفع سبب الهلاك عن حي فاعرض ابراهيم عليه السلام عن جوابه
وجاء بما يزيل اللبس عن العامة فقال ان الله ياتي بالشمس من المشرق فات بها من المغرب فبهت الذي كفر وبقوله
انا مهلكوا اهل هذه القرية فعموم هذا اللفظ تناول لوطا واهله والمراد غير لوط واهله وخص متراخيا حيث
سال ابراهيم فقال ان فيها لوطا قالوا نحن اعلم بمن فيها لننجينه واهله قلنا البيان كان مقرونا به اما في
هذه الاية فلقوله ان اهلها كانوا ظالمين فاخبر ان الهلاك بسبب الظلم وكان لوط واهله لم يدخلوا تحت هذا
النص بالتعليل واما في غير هذه الاية فلقوله الا ال لوط انا لمنجوهم اجمعين الا امراته فان قيل فما معنى سؤال
ابراهيم الرسل بقوله ان فيها لوطا ان لم يدخل تحت النص بالتعليل قلنا فيه معنيان احدهما انه علم يقينا ان لوطا
ليس من المهلكين ولكن به حصة في سؤاله ليزداد طمأنينة ولتكون فيه زيادة اكرام للوط عليه السلام بوعد النجاة خاصا وهو
نظير قوله رب ارني كيف تحيي الموتى مع انه كان متيقنا باحياء الموتى ولكنه سأله لينضم العيان الى علم يقينا
فيزداد به طمأنينة القلب وليس الخبر كالمعاينة وثانيهما ان العذاب قد ينزل خاصا بالظالمين كما كان باصحاب
السبت وقد ينزل عاما فيكون عذابا في حق الظالمين وابتلاء في حق المطيعين كما قال الله تعالى واتقوا فتنة
لا تصيبن الذين ظلموا منكم خاصة فاراد الخليل عليه السلام ان يتبين له ان عذاب تلك القرية من اي النوعين
وان يعلم ان لوطا ينجو ام كل اهلها يبتلى به وبقوله ولذي القربى فانه عام خص منه بنو نوفل وبنو عبد شمس متراخيا
بسؤال عثمان رضي الله عنه وجبير بن مطعم رضي الله عنه وقلنا هذا من قبيل بيان المجمل لان القربى مجمل فانه
يحتمل ان يراد به قرب القرابة وهذا ممنوع بانه متصل بابيه وجده وبجد جده ويحتمل ان يراد قرب النصرة وكان قول
النبي عليه السلام انا بنو هاشم وبنو المطلب كشيء واحد وانهم لم يفارقوني في جاهلية ولا اسلام بيانا ان المراد قرب
النصرة لا قرب القرابة وقد بينته مستقصى في المستصفى والاستثناء يمنع التكلم بحكمه بقدر المستثنى
فيجعل تكلما بالباقي بعده وقال الشافعي رحمه الله يمنع الحكم بطريق المعارضة لاجماع اهل اللغة ان الاستثناء
من النفي اثبات ومن الاثبات نفي ولان قوله لا اله الا الله للتوحيد معناه النفي والاثبات فلو كان تكلما بالباقي
لكان نفيا لغيره لا اثباتا له اعلم انهم اختلفوا في كيفية عمل الاستثناء والتعليق بالشرط فقال اصحابنا
رحمهم الله الاستثناء يمنع التكلم بحكمه اي مع حكمه بقدر المستثنى فكانه لم يتكلم في حق الحكم بقدر المستثنى وقال الشافعي
رحمه الله الاستثناء يمنع الحكم بطريق المعارضة وعنده يمنع الموجب لا الموجب وعندنا يمنع الموجب والموجب فالحاصل
ان قدر المستثنى لم يثبت فيه حكم الصدر بالاجماع الا ان عندنا انما لم يثبت لعدم النص الموجب في حقه كان صدره انتهى
عند الاستثناء وهذا كالايجاب الى غاية تعرف حكمه اذا انتهى الى الغاية لم يصل الغاية بل لعدم الدليل كالصوم
الى الليل وعنده لا يثبت لمعارضة نص الاستثناء نص المستثنى منه صدر الكلام بوجه والاستثناء بمعنه
معارضا فتساقطا فلم يثبت الحكم كما قالوا جميعا في العام اذا خص منه شيء فان حكم العام لم يثبت في قدر
ما تناوله النص الخاص لا لعدم العام فيه ولكن لمعارضة النص الخاص العام في ذلك القدر وكذلك اختلفوا في
المعلق بالشرط فعندنا عدم الحكم لعدم العلة الموجبة له مع صورة التكلم بالعلة وعنده الشرط مانع من الحكم مع
وجود علته فيكون الشرط معارضا للعلة عنده لكون العلة موجودة عنده فصار عندنا بتقدير قوله
لفلان علي الف درهم الا مائة لفلان علي تسعمائة لسقوط المائة تكلما وحكما وعنده الا مائة فانها ليست
علي لعدم سقوطها تكلما وبيانه في قوله تعالى فاجلدوهم ثمانين جلدة الى قوله الا الذين تابوا فالصدر
وجوب الحد ورد الشهادة والفسق ثم استثنى التائبين المستثنى يعارض المستثنى منه بحكمه فيمتنع
حكم الصدر فيه كانه قال الا الذين تابوا فلا تجلدوهم واقبلوا شهادتهم واولئك هم الصالحون ولهذا كان التائب
عن القذف مقبول الشهادة عنده وكان ينبغي ان لا يحد لكن الحد حق العبد عنده فاعتبرت التوبة

الله ولو نام عليه واعتدد وعفى يسقط ايضا وقوله عليه السلام لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء
بسواء فانه جعل البيع احدهما بالآخر فيهما حكمان حرمة البيع بالصدر مطلقا وحله اذا جاءت
المساواة بالمعيار حال لم يوجد المساواة في المعيار الشرعي لانه لا يحل وكان بيع الحفنة بالحفنتين
حراما بصدر الكلام لانه يتناول القليل والكثير والاستثناء عارضه في المكيل فيخص وخصوص
دليل المعارضة لا يتعدى مثل دليل الخصوص في العام يعني ان دليل المعارضة خاص وهو قوله
عليه السلام الا سواء بسواء فلا يتعدى عن حالة المساواة الى ما لا معارضة فيه من الصدر
كما ان دليل الخصوص لا يتعدى عن الخصوص الى ما بقي من العام الا بطريق التعليل وهو نظير
قوله وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم الا
ان يعفون فيسقط الكل او يعفو الذي بيده عقدة النكاح اي الزوج فلا يرجع شيء من
المهر فان الباقي فيه حكمان حكم تنصيف المفروض بالطلاق على سبيل العموم فيمن يصح
منها العفو وفيمن لا يصح كالصغيرة والمجنونة وحكم سقوط الكل بعفوهن كما هو موجب
الاستثناء فيخص بالكبيرة العاقلة التي يصح منها العفو لوجود الدليل المعارض
في حقها ولا يتعدى الى من لا يصح العفو منها كالصغيرة والمجنونة لعدم الدليل المعارض
وقول الرجل لفلان علي الف درهم الا ثوبا فانه يلزم الالف الا قدر قيمة ثوب لانه موجب الاستثناء
بقي الحكم في المستثنى بدليل معارض والدليل المعارض يعمل بحسب الامكان والامكان
ههنا في ان يعمل موجبه في مقدار قيمة الثوب لا في عين الثوب لانه لا يمكن اخراج عين الثوب
من الالف بخلاف ما اذا كان المستثنى من جنس المستثنى منه فانه يعمل الدليل المعارض في عين
المستثنى فيمتنع العمل بقدره واحتج لاثبات اصله باجماع اهل اللغة فانهم قالوا الاستثناء
من النفي اثبات ومن الاثبات نفي وهذا دليل على ان للاستثناء حكما يعارض به الحكم حكم المستثنى
اذ الاثبات يعارض النفي وكذا عكسه ولان قول لا اله الا الله للتوحيد ومعناه نفي الالوهية عن
غيره والاثبات للالوهية لله تعالى ولان الاستثناء لا يرفع التكلم بقدره من صدر الكلام لوجوده
حسا واذا بقي التكلم بقي حكمه نظرا الى الدليل وهو الصيغة الدالة على الحكم لكن امتنع حكمه بعارض
هو الاستثناء فامتناع الحكم مع قيام التكلم سائغ كالبيع بشرط الخيار فاما عدم التكلم
مع وجوده حسا فمحال ومن قال هو تكلم بالباقي بعد الثنيا فقد اتى به ولنا قوله تعالى فلبث فيهم الف
سنة الا خمسين عاما وسقوط الحكم بطريق المعارضة في الايجاب يكون في الاخبار لان ذلك
يوهم الكذب باعتبار صدر الكلام وهذا لان صدر الكلام يقتضي وجودها عنده في القدر المستثنى بعد
الاستثناء والاخبار لاظهار امر قد كان فلو انعقد في حق الحكم لكان اخبارا عن لبثه الف
سنة اذ وجود المخبر عنه شرط صحة الخبر الصدق ثم بالاستثناء يتبين انه ليس ثابتا فاما
الايجاب فانما ينبني على المجاز ان يعارضه شيء ويمنع من ثبوته ولان اهل اللغة قالوا ان
الاستثناء استخراج وتكلم بالباقي بعد الثنيا فنقول انه تكلم بالباقي بوضعه ونفي واثبات
باشارته جمعا بين قولي اهل اللغة وهذا لان الاستثناء بمنزلة الغاية للمستثنى منه لان
الصدر ينتهي به والاستثناء متى دخل على نفي ينتهي بالاثبات فقولك لا عالم ينفي صفة
العلم اصلا فلما دخلت الا زيد انتهى تلك الصفة به وانما ينتهي نفي العلم بالعلم كالليل ينتهي
بالنهار واذا انتهى حكم الصدر تعين هو للثبوت فكان اثباتا معنى وان اعتبر مع الصدر
كلاما واحدا وعلى هذا كلمة التوحيد فان هذا الكلام لنفي الالوهية عن غير الله تعالى وحده
وانما ينتهي اذا لم يدخل تحت النفي فيبقى الالوهية ثابتة له ضرورة واختير في التوحيد
هذه العبارة لتكون الاثبات اشارة والنفي قصدا

لان الاصل في التوحيد التصديق بالقلب واما الاقرار فشرط او ركن زائد على ما عرف فاختير في
تحقيق الركن الزائد اللسان اشارة لتكون وفاء بحق الركن الزائد واما قال ان النفي غير مقصود
ايضا لما مر ان الاصل هو التصديق بالقلب لان اكثر الناس من يثبت الالوهية لغير الله تعالى
فاحتيج الى النفي قصدا دفعا لقولهم فاما الالوهية لله تعالى فثابتة بلا خلاف فاختير فيه
بالاشارة الله ولان ما يعمل بطريق المعارضة استوى فيه الكل والبعض كالنسخ ولم يستو هنا لانه
لا يصح استثناء الكل حتى لو قال عبيدي احرار الا عبيدي لم يصح الاستثناء ولان دليل المعارضة
ما يستقل بنفسه كالناسخ والاستثناء لا يستقل بنفسه فلم يصر معارضا فاعتبر مع الصدر
كلاما واحدا واذا اعتبرناهما كلاما واحدا استحكم الحمل على وفق نقصية الجملة وكما يجوز ان يمنع الحكم
مع قيام التكلم يجوز ان يوجد التكلم ولا يكون معتبرا في حق الحكم اصلا كطلاق الصبي والمجنون ولكن الشان
في الترجيح وذا معنا لان الاستثناء متى جعل معارضا للصدر في الحكم بقي التكلم بحكمه في صدر الكلام
ثم لا يبقى من الحكم الا بعضه بواسطة الاستثناء وذا لا يصح حكما للصدر فالالف متى بقيت التكلم بها
اسما لما دونها لانها اسم لعدد معين لا يحتمل ان يطلق على الزائد منه او على الناقص منه بخلاف اخراج
من العام بعضه فان الاسم يقع على الباقي بلا خلل لانه غير متعرض لعدد معين ولهذا صح التخصيص
الى الثلث في اسم الجمع والى الواحد في اسم الجنس وتصور الاستثناء نوعان متصل وهو الاصل
وهو ما كان من جنس الاول ومنفصل وهو ما لا يصح استخراجه من الصدر لان الصدر لم يتناوله
لعدم المجانسة فيجعل مبتدأ وهذا لانه اذا كان من جنس الاول امكن ان يجعل استخراجا لبعض
ما تكلم به فيصير بيانا لان الباقي ما بقي بعده واذا لم يكن من جنس الاول لم يمكن استخراجا لانه لم يكن داخلا
تحته فكان كلاما مبتدأ حكمه بخلاف الاول فانه يعتبر به اصل الثبوت بالاول قال الله تعالى فانهم
عدو لي الا رب العالمين اي لكن رب العالمين فانه ليس بعدو لي وقال لا يسمعون فيها لغوا الا سلاما
اي لكن سلاما لان السلام ليس من جنس اللغو فهو خال عن الفائدة والسلام مشتمل عليها وقوله الا
الذين تابوا استثناء منقطع لان التائبين لم يدخلوا تحت صدر الكلام لان التائب من قام به التوبة
والفاسق من لم يقم به التوبة فكان معناه لكن الذين تابوا فان الله يغفر لهم فلا يتغير به حكم الصدر وليس
من حكم التوبة سقوط الشهادة لا يجاله فالعبد المؤمن التقي لا شهادة له وكذا قوله الا ان يعفون استثناء
منقطع بمعنى لكن لان حكم الصدر ثبت على العموم وهو وجوب نصف المفروض ثم السقوط يكون بسبب
مسقط يتحقق من بعد وهو العفو والعفو انما يسقط بعد تحقق الوجوب وفي الاستثناء الحقيقي
لا يتحقق الوجوب اصلا واما قوله الا سواء بسواء فاستثناء حال من الاحوال واستعمال الحال
من العين جائز فيكون الصدر عاما في الاحوال وهذا لان البيع تارة يكون بطريق المجازفة وتارة يكون
بطريق المفاضلة وطورا بطريق المساواة ولن يثبت اختلاف الاحوال الا في الكثير فلم يتناول
الصدر القليل فكان بيع الحفنة بالحفنتين جائزا لان النص لم يتناوله وقوله لفلان علي الف درهم
الا ثوبا استثناء منقطع لانه ليس من جنس الصدر فلم يكن استخراجا فيجعل نفيا مبتدأ كما لو
قال لكن لا ثوب له علي وعدم وجوب الثوب عليه لا ينفي وجوب الالف عليه فيكون الثوب منفيا
بنفسه والالف ثابتا بنفسه وفائدة الخلاف بيننا وبين الشافعي في الاستثناء انما يظهر في هذه
المسألة لان الاستثناء دليل معارض عنده فيعمل به ما امكن وقد امكن بما ذكرنا وعندنا ليس
بدليل معارض بل هو استخراج ما تكلم به ولم يصح استخراجه هنا فيكون بيانا انه ليس عليه شيء من
الثياب بل عليه الف درهم وهذا هو القياس فاما اذا استثنى مكيلا او موزونا فانه لا يصح
الاستثناء لان صدر الكلام غير متناول له فلا ينقص من الالف شيء وهو قول محمد رحمه الله
ولكنه استحسن ابو حنيفة وابو يوسف رحمهما الله وقالا المقدرات جنس واحد معنى وان اختلف
الصور لانها تثبت في الذمة ثمنا وتثبت حالا ومؤجلا وتجوز الاستقراض فيها والاستثناء
استخراج وتكلم بالباقي في معنى لا صورة واذا صح استخراج

المقدار من الألف من طريق المعنى بقي صدر الكلام في القدر المستثنى تسمية الدراهم بلا معنى وذلك
هو حقيقة الاستثناء أي بقاء الصدر في القدر المستثنى صورة بلا معنى كما في قوله لفلان علي ألف
درهم إلا مائة فإن الألف باق في حق المائة تسمية لا معنى بخلاف ما ليس بمقدر من الأموال كالثوب لأنه ليس
من جنس الدراهم معنى أيضا لأن الثوب لا يجب في الذمة مطلقا كالاستقراض والثمن فلم يثبت في الذمة
إلا بسبب وثبت الثوب في الذمة بالسلم فلم يصلح استخراجه فكان استثناء منقطعا والاستثناء
متى تعقب كلمات أي جملا معطوفا بعضها على بعض ينصرف إلى الجميع أي إلى جميع ما تقدم ذكره
عند الشافعي رحمه الله بناء على أصله أنه معارض مانع للحكم كالشرط ثم الشرط ينصرف إلى جميع ما
تقدم حتى يتعلق الكل به كما لو قال عبده حر وامرأته طالق وعليه الحج إلى بيت الله إن دخلت هذه
الدار وقال في آخره إن شاء الله كذا الاستثناء وعندنا ينصرف إلى ما يليه لأن الأصل عدم اعتبار
الاستثناء لما مر وإنما ترك العدم في الجملة الأخيرة للضرورة في غيرها بخلاف الشرط لأنه مبدل
فلا يخرج به أصل الكلام من أن يكون عاملا وإنما يتبدل به الحكم وهذا لأن مقتضى قوله لعبده أنت حر
نزول العتق في المحل واستقراره فيه وبذكر الشرط تبدل ذلك لأنه يتبين به أنه ليس بعلة للحكم قبل الشرط
وأنه ليس بإيجاب للتنجيز بل هو يمين في محله ذمة ومطلق العطف يقتضي الاشتراك فلهذا أثبتنا حكم
التبديل بالتعليق بالشرط في جميع ما سبق ذكره وعلى هذا الأصل الذي بيناه وهو أن بيان التغيير يصح
موصولا لا مفصولا مسائل منها إذا قال لفلان علي ألف درهم وديعة أنه يصدق موصولا
لا مفصولا لأن قوله وديعة بيان تغيير فإن مقتضى قوله علي ألف درهم الإخبار بوجوب الألف في ذمته
إلا أنه يحتمل أن يكون عليه حفظها إلى أن يؤديها إلى صاحبها لكنه تغيير للحقيقة فيصح موصولا ومنها
إذا قال أسلمت إلي عشرة دراهم في كذا أو أسلفتني أو أقرضتني أو أعطيتني إلا أني لم أقبضها ففي هذا
كله يصدق بشرط الوصل استحسانا لأن هذا بيان تغيير لأن حقيقة هذه الألفاظ يقتضي تسليم
المال إليه ولا يكون ذلك إلا بقبضه إلا أنه يحتمل أن يراد بها العقد مجازا فكان قوله لم أقبض تغييرا للكلام
عن الحقيقة إلى المجاز فيصح موصولا لا مفصولا ولو قال دفعت إلي ألف درهم أو نقدتني إلا أني لم أقبض
فكذلك الجواب عند محمد رحمه الله لأن الدفع والنقد والإعطاء في المعنى سواء فيجوز أن يستعار للعقد
مجازا وقال أبو يوسف رحمه الله لا يصدق موصولا ولا مفصولا لأن الدفع والنقد اسمان للفعل
وهو التسليم ولا يحتملان العقد لا حقيقة ولا مجازا فكان قوله إلا أني لم أقبض رجوعا والرجوع
لا يصح موصولا ومفصولا أما الإعطاء فيسمى به العقد مجازا ألا ترى أنه لو قال أعطيتك هذا
المال كان هبة لأن الإعطاء والإيتاء واحد والإيتاء عبارة عن التمليك بغير عوض فكذا الإعطاء
وإذا أقر بالدراهم قرضا أو ثمن بيع وقال إنها زيوف يصدق موصولا عندهما لأن هذا بيان تغيير
إذ الدراهم نوعان جياد وزيوف إلا أن الجياد غالبة وبها يقع المعاملات فيما بين الناس فصار
الآخر كالمجاز فيصلح التغيير إليه موصولا وقال أبو حنيفة رحمه الله لا يصدق وإن وصل لأن
عقد المعاوضة يقتضي وجوب المال بصفة السلامة عن العيب والزيافة عيب فكان رجوعا
والرجوع لا يعمل موصولا ومفصولا وصار كدعوى الأجل في الدين ودعوى الخيار في البيع وإذا
قال لفلان علي ألف درهم من ثمن جارية باعنيها إلا أني لم أقبضها لم يصدق عند أبي حنيفة رحمه الله
إذا كذبه المقر له في قوله لم أقبضها وصدقه في الجهة وإن وصل لأنه إذا صدقه في الجهة ثبت البيع
بتصادقهما فيصدق قول المقر إنه لم أقبض فعلى المدعي البينة إذ لصح إقراره بالشراء ووجوب المال
فكان المقر له مدعيا عليه ابتداء تسليم المبيع وهو منكر والقول قول المنكر
وإن كذبه في الجهة صدق المقر إن وصل لأنه إذا كذبه في الجهة لم يثبت الجهة التي ادعاه وقد صح بيانه
لأن في وجوب المال عليه وقوله من ثمن جارية لم أقبضها بيان تغيير فلا يصح مفصولا والمال لازم
على المقر له أن هذا رجوع عما أقر به وليس ببيان وهذا لأنه أقر بوجوب المال عليه نظرا إلى قوله علي

ومقتضى

وللقول في الجهة / إذا ادعى المال / وقال إن صدقه / الجهة صدقه / صح

وإنكاره القبض في غير المعين ينافي الوجوب عليه لأن كل جارية يحضرها البائع يقول المشتري
إن المبيعة غيرها وهذا معنى قوله لأن الجارية التي هي غير معينة في حكم المستهلكة والرجوع
لا يصح موصولا ومفصولا وقال أبو يوسف رحمه الله فيمن أودع صبيا محجورا عليه مالا فاستهلكه
لم يضمن الصبي وهو من باب الاستثناء لأن تسليطه على المال بإثبات يده عليه نوعان استحفاظ وغير
استحفاظ فإذا نص على الإيداع كان غير الإيداع مستثنى والاستثناء من المتكلم تصرف على
نفسه غير متناول لحق الغير فلا يبطل الاستثناء لعدم الولاية بل ثبت به الاستحفاظ إلا أنه
لم يتعد إلى الاستحفاظ لأنه لا ولاية له على الصبي ليلزم عليه الحفظ فصار كأنه لم يوجد تمكينه
من المال أصلا فإذا استهلك ضمن كما لو كان المال في يد صاحبه فاستهلكه الصبي وقال أهل النظر ليس
من باب الاستثناء لأن التسليط فعل يتحد في التسليط والفعل مطلق لا عام حتى يتصور فيه
التنويع وقوله احفظ كلام وليس من جنس الفعل ليشتغل بتصحيحه بطريق الاستثناء ولكنه
معارض بمنزلة دليل الخصوص أو بمنزلة ما قال الشافعي رحمه الله في الاستثناء وإنما يكون معارضا إذا صح
منه هذا القول شرعا كدليل الخصوص إنما يكون معارضا إذا صح شرعا وقوله احفظ لم يصح شرعا
فبقي التسليط مطلقا والاستهلاك بعد تسليط من له الحق مطلقا لا يوجب الضمان على البالغ فكذا
على الصبي وقال أصحابنا فيمن قال لآخر بعت منك هذا العبد بألف درهم إلا نصفه أن البيع يقع
على نصف العبد بجميع الألف ولو قال على أن لي نصفه يكون له بائعا نصف العبد بنصف الألف لأنه
إذا استثنى صار كلامه عبارة عما وراء المستثنى وإنما أدخله في المبيع دون الثمن لأن المبيع هو
المقصود في البيع وما وراء المستثنى من المبيع نصف العبد فصار بائعا له بكل جميع الألف فأما
قوله على أن لي نصفه فهو معارض بحكمه لصدر الكلام فصار بائعا جميع العبد من نفسه ومن المشتري
بألف وبيعه من نفسه صحيح إذا كان مفيدا ألا ترى أن بيع المضارب من رب المال يجوز لكونه مفيدا
مع أن كل واحد من البدلين مملوكه وههنا في الدخول فائدة حكم تقسيم الثمن فيصير داخلا ثم خارجا المنقسط
من الثمن كمن اشترى عبدين بألف درهم وأحدهما مملوك المشتري أنه يصير بائعا عبد نفسه بحصته
من الثمن إذا قسم على قيمته وقيمة العبد الذي هو ملك المشتري وقال أبو يوسف رحمه الله فيمن وكل رجلا
بالخصومة على أن لا يقر عليه أو غير جائز الإقرار بطل هذا الشرط لأن الإقرار على قوله يصير مملوكا للوكيل
لقيامه مقام الموكل لأنه من الخصومة وبهذا لا يختص بمجلس الخصومة فصار ثابتا بالوكالة حكما
لا مقصودا فلا يصح استثناؤه في الفصل الثاني ولا إبطاله بالمعارضة في الفصل الأول لأن الوكالة لما
كانت باقية كان حكمها باقيا لأن الشيء إذا بقي بقي حكمه وقال محمد رحمه الله جاز استثناؤه وللخصم أن
لا يقبل هذا التوكيل لأن الخصومة تناولت الإقرار عملا بالمجاز بما مر وانقلب المجاز وهو الجواب
بدلالة الديانة حقيقة إذ المهجور شرعا كالمهجور عادة وصارت الحقيقة كالمجاز فإذا استثنى الإقرار
كان بيانا مغيرا فيصح موصولا لا مفصولا ولأنه عمل بحقيقة اللغة فيصح وإن لم يكن استثناء حقيقة
وعلى هذا يصح مفصولا لأنه بيان تقرير على هذا الوجه إذ الإقرار مسالمة وليست بخصومة فكان هذا
نفيا للمجاز مقررا للحقيقة واختلف في استثناء الإنكار قال بعضهم لا يصح عند محمد رحمه الله كما
هو قول أبي يوسف رحمه الله والأصح أنه على الاختلاف على النكتة الأولى لمحمد رحمه الله فعند
محمد رحمه الله يصح لأنه صار مجازا عن الجواب وجوابه الإنكار أو الإقرار فيصح استثناء الإنكار كما
صح استثناء الإقرار وعند أبي يوسف رحمه الله لا يصح لما مر وأما بيان الضرورة فهو نوع بيان
يقع بما لم يوضع له فعل أي بغير ما وضع له لأنه إنما يكون في حكم المنطوق كقوله تعالى وورثه أبواه
فلأمه الثلث فصدر الكلام أوجب الشركة بين الأبوين ثم خص الأم بالثلث
وكان ذلك بيانا أن للأب ما بقي وهذا البيان لم يحصل بمحض السكوت عن نصيب الأب
بل بدلالة صدر الكلام فيصير نصيب الأب كالمنطوق وهو كمن دفع ألف درهم إلى رجل
مضاربة على أن ما رزق الله تعالى من الربح فالنصف لك وسكت عن النصف الآخر فإنه يصح
لأن مقتضى المضاربة الشركة بينهما في الربح فمتى أوجب بيان نصيب أحدهما يصير نصيب الآخر معلوما

تقسيم

الحقيقة اللغة

زولى ما بقي صحيح

وتعداد كما لا طوق فكانه قال ذلك كما بقي وكذا في المزارعة اذا شرط تصف ربّ المال البذر ولم يبين نصيب الآخر جاز لما ذكرنا وكذا اذا قال اوصيت لفلان وفلان بالف درهم لفلان منها اربعمائة فان ذلك بيان للآخر ستمائة وكذا لو قال اوصيت بثلث مالي لزيد وبكر لزيد من ذلك الف درهم فانه بيان ان ما بقي من الثلث لبكر كملا او يثبت بدلالة حال المتكلم كسكوت صاحب الشرع عند امر يعاينه عن التغيير فانه يكون بيانا منه بحقيقته بدلالة الحال اذ البيان واجب عند الحاجة الى البيان فلو كان الحكم بخلافه لبيّن ذلك ولو بيّنه لظهر مثاله اذا فعل عند النبي عليه السلام فعل وسكت كان سكوته دليلا على مشروعية ذلك الفعل لانه لا يحل له السكوت اذا شاهد المحظور لانه بعث داعيا للخلق الى الحق فلما سكت كان سكوته دليلا على مشروعيته وكذا سكوت الصحابة رضي الله عنهم عن بيان الخدمة للمستحق على المغرور دليل على نفيه بدلالة حالهم لان الموضع موضع الحاجة الى البيان فكان يجب عليهم البيان بصفة الكمال فلما سكتوا عن تقويم منافع الخدمة في ولد المغرور دل انها ليست مضمونة ولذا سكوتهم عن منافع الجارية المستحقة واكسابها دليل على انها غير مضمونة وعلى هذا البكر اذا بلغها نكاح الولي فسكتت يجعل ذلك اجازة منها بدلالة حالها فانها تستحي عن اظهار الرغبة في الرجال ونكول المدعى عليه عن اليمين جعل بمنزلة الاقرار منه عند ابي يوسف ومحمد رحمهما الله لدلالة حال الناكل وهو امتناعه عن اليمين المستحقة عليه بقوله عليه السلام واليمين على من انكر بعد تمكنه من ايفاعه والظاهر من حاله ان يكون محقا في الامتناع وذا انما يكون بالاقرار وعلى هذا قلنا اذا ولدت امة الرجل ثلثة اولاد في بطون مختلفة فقال للاكبر ابني يكون ذلك بيانا منه ان الآخرين ليسا بولدين له بدلالة حاله وهو لزوم الاقرار لو كانا بولدين وبيان ذلك ان دعوة نسب ولد هو منه واجب ايضا فالسكوت عن البيان بعد تحقق الوجوب دليل النفي ونفي نسب ولد ليس له واجب ايضا فان سكوته يجعل له او ثبت لضرورة دفع الغرور كسكوت المولى حين راى عبده يبيع ويشتري فانه يجعل اذنا في التجارة لضرورة دفع الغرور عمن يعامله فان الناس يستدلون بسكوته على اذنه فيعاملونه فلو لم يجعل اذنا لكان غرورا وهو اضرار بهم وهو مدفوع بالنص ولذلك سكوت الشفيع عن طلب الشفعة بعد العلم بالبيع جعل اسقاطا للشفعة لضرورة دفع الغرور عن المشتري فانه يحتاج الى التصرف في الدار المشتراة فلو لم يجعل سكوت الشفيع عن طلب الشفعة اسقاطا للشفعة لتنقض عليه تصرفه لدفع الغرور وجعلنا سكوته كالتنصيص على اسقاط الشفعة وان كان السكوت في اصله غير موضوع للبيان او ثبت لضرورة الكلام كقوله علي مائة ودرهم بخلاف قوله علي مائة وثوب اعلم انه اذا قال لفلان علي مائة ودرهم او مائة ودينار او مائة وقفيز حنطة ان العطف جعل بيانا للمائة انها من جنس المعطوف عندنا وعند الشافعي رحمه الله يلزمه المعطوف والقول قوله في بيان المائة لانها مجملة والعطف لم يوضع للبيان لانه يقتضي المغايرة بين المعطوف والمعطوف عليه فكيف يكون بيانا ولنا ان قوله ودرهم بيان للمائة عادة ودلالة اما الاول فلان الناس اعتادوا حذف ما هو تفسير عن المعطوف عليه في العدد اذا كان المعطوف مفسرا بنفسه كما اعتادوا حذف ما هو المفسر عن المعطوف عليه اكتفاء بذكر المفسر في المعطوف فانهم يقولون مائة وعشرة دراهم يريدون بذلك ان الكل دراهم طلبا للايجاز عند طول الكلام فيما يكثر استعماله وذلك عند كثرة الوجوب بكثرة اسبابه وهذا فيما يثبت في الذمة في عامة المعاملات كالمكيل والموزون بخلاف الثوب فانه لا يثبت في الذمة الا سلما فلا يكثر وجوبها فلا يتحقق الضرورة فبقي على الاصل واما الثاني فلان المعطوف مع المعطوف عليه كشيء واحد بدلالة الاشتراك بينهما في الاعراب والخبر والشرط بمنزلة المضاف مع المضاف اليه ولهذا لا يجوز الفصل بينهما الا في ضرورة الشعر ثم الاضافة للتعريف حتى يصير المضاف معرفا بالمضاف اليه حتى كان معرفا فكذا العطف لتعريف المعطوف عليه حتى كان المعطوف صالحا للتعريف بان كان من المقدرات واذا لم يكن من المقدرات كالثياب فلا وهذا لان الو

مجهول في ذاته ممكن يعرف غيره اما الدرهم معرّف في ذاته فيصلح للتعريف واتفقوا في قول الرجل لفلان علي احد وعشرون درهما ان الكل دراهم وكذا في قوله احد وعشرون شاة او ثوبا واجمعوا في قوله علي مائة وثلثة دراهم ان المائة من الدراهم وكذا في قوله مائة وثلثة اثواب ثلث شياه لانه ذكر عددين مبهمين واعقبهما تفسيرا فانصرف اليهما لاستوائهما في الحاجة الى التفسير وقال ابو يوسف رحمه الله في قوله لفلان علي مائة وثوب او مائة وشاة انه يجعل بيانا ايضا اذا قال علي مائة وعبد والفرق ان ما يقسم كالثوب والشاة يحتمل الايجاب فكان المفسر بيانا للمبهم بخلاف العبد فانه لا يحتمل القسمة ولا يتحقق فيه معنى الايجاب فلا يمكن ان يجعل المفسر بيانا للمبهم وقولهما في قسمة الرقيق محمول على انه يحتمل ذلك برأي القاضي فاما بدون ذلك فلا واما بيان التبديل وهو النسخ ذكر فيه مباحث احدها في تفسيره فهو في اللغة التبديل يقال نسخت الرسوم اي بدلت ومنه مذهب التناسخ وهو تبديل جسم بجسم آخر بروح الاول وفي الاصطلاح قيل هو رفع الحكم بدليل شرعي متاخر وقيل بيان منتهى اي ما اراد الله تعالى بحكم الاول من الوقت والاصح انه بيان انتهاء الحكم الشرعي المطلق الذي في تقديرنا وهما استمراره بطريق التراخي ونعني بالحكم الشرعي المطلق الذي المحكوم اذ الحكم صفة ازلية لله تعالى وقيد بالمطلق ليخرج الموقت والا يلزم النسخ على قول من يجوزه متراخيا لانه بيان انه غير مراد من الاصل لا انه انتهاء بعد الثبوت والحاصل انه في حق صاحب الشرع بيان لمدة الحكم المطلق الذي كان معلوما عند الله تعالى الا انه اطلقه فصار ظاهره البقاء في حق البشر فكان تبديلا في حقنا بيانا محضا في حق صاحب الشرع وهو كالقتل بيان محض للاجل في حق علام الغيوب لان المقتول ميت باجله وفي حق القاتل تبديل وتغيير حتى يستوجب به القود ورد قول القاضي ابي بكر الباقلاني والغزالي انه الخطاب الدال على ارتفاع حكم ثابت بخطاب متقدم على وجه لولاه لكان ثابتا مع تراخيه عنه لانه حد للناسخ لا للنسخ ولان الفعل قد يكون ناسخا وكذا المنسوخ غير مقيد بالخطاب فاسد وثانيها جوازه فهو جائز عندنا بالنص وهو قوله تعالى ما ننسخ من آية او ننسها نأت بخير منها او مثلها وجه الاستدلال انه لا يجوز التمسك بالقرآن ان توقف على صحة النسخ فيعود الامر الى ان نبوة محمد عليه السلام لا تصح الا مع القول بالنسخ وقد ثبتت نبوة محمد عليه السلام فثبتت صحة النسخ وان لم يتوقف عليه صح الاستدلال بهذه الآية على النسخ خلافا لليهود لعنهم الله ويروى عن بعض المسلمين انكار النسخ وكلنه لا يتصور بهذا القول ممن يعتقد الاسلام فان شريعة محمد عليه السلام ناسخة لما عملها من الشرائع فكيف يتصور هذا القول منه مع اعتقاده لهذه الشريعة واليهود في ذلك فريقان فريق منهم من يأباه سمعا واحتجوا بانهم وجدوا في التورية تمسكوا بالسبت ما دامت السموات والارض فقد ثبت انه دائم بالنص وبانه ثبت بالتواتر عن موسى عليه السلام انه قال لا نسخ لشريعته الى يوم القيامة وفي تجويز النسخ ارتفاعه ومنهم من يأباه عقلا محتجا بان الامر دل على حسن المأمور به والنهي دل على قبح المنهي عنه والفعل الواحد لا يكون حسنا وقبيحا ولا يجوز ان يكون حسنا وقبيحا فان كان حسنا كان النهي عنه نهيا عن الحسن وان كان قبيحا كان الامر به امرا بالقبيح فيلزم الجهل او السفه وتعالى رب العزة عنهما والجواب عنه ان الفعل قد يكون مصلحة في وقت ومفسدة في وقت كشرب الادوية قد يكون مصلحة في وقت دون وقت فيأمر به في الوقت الذي علم انه مصلحة فيه وينهى عنه في الوقت الذي علم انه مفسدة فيه وهو كتبديل الصحة بالمرض والمرض بالصحة وتبديل الغنا بالفقر والفقر بالغنى وعن الاول انه ثبت بكتاب الله تعالى انهم حرفوا في التورية وزادوا فيه ونقصوا فلم يبق نقلهم اليوم حجة وعن الثاني بمنع التواتر فانه لم يبق من اليهود عدد التواتر في زمان بخت نصر فانه روي انه قتل اهل بيت المقدس واحرق اسفار التورية ودليلنا على جوازه ووجوده من حيث السمع اتفاق الكل ان آدم عليه السلام كان يزوج الاخت من الاخ وحرمه الله تعالى على موسى وغيره وان حواء خلقت من آدم عليه السلام وحلت له واليوم حرام على الذكر نكاح المتولدة منه كنكاح البنت بلا خلاف بيننا وبينهم ومن حيث العقل ان النسخ عندنا انما يجري فيما يجوز ان يكون مشروعا وان لا يكون مشروعا

فاذا شرع مطلقا احتمل ان يكون توقيتا واحتمل ان يكون مؤبدا اذ الامر يقتضي كونه مشروعا حسنا لا البقاء
بل البقاء باستصحاب الحال لا بالامر كحيوة المفقود فانها ثابتة باستصحاب الحال لا بدليل موجب وهذا
لان احياء الشريعة بالامر كاحياء الشخص والاحياء لا يوجب بقاءه وانما يوجب وجوده واما البقاء
فبابقاء الله تعالى اياه وكما ان الاماتة بعد الاحياء بيان لمدة الحيوة التي كان معلوما عند الخالق
وكان ذلك غيبا عنا للابتلاء وجهلنا بعواقب الامور وكذا النسخ بيان لمدة الحكم المطلق الذي كان معلوما
عند الله تعالى وكان غيبا عنا للابتلاء وجهلنا فان قلت فعلى هذا لا يكون نسخا للامر قلت نعم ليس
في النسخ تعرض للامر ولكن للحكم الثابت به فظهر فان قلت لو كان بقاء المشروع بالاستصحاب
لما بقيت الشرائع قطعا كحيوة المفقود قلت بعدما قبض النبي عليه السلام وجب الحكم بالبقاء قطعا
لتيقننا بانه لا نسخ بعد انقطاع الوحي فاما في زمان الوحي فالبقاء غير يقين حتى كان تركه جائزا بالخبر الواحد
كاهل قباء تركوا قبلة بيت المقدس بخبر الواحد وصوبهم النبي عليه السلام فان قلت الامر بذبح الولد
في قصة ابراهيم عليه السلام نسخ حتى حرم عليه السلام ذبح الولد بعد الفداء والذبح شيء واحد لا يسع بعد
الامتثال به وكان حسنا لعينه بالاية فثبت بالنسخ قلت لم يكن ذلك بنسخ للحكم بل كان ذلك الحكم كان
ثابتا الا ان المحل الذي اضيف اليه الحكم لم يحله الحكم على طريق الفداء دون النسخ وقد سماه الله تعالى محققا
رؤياه بقوله قد صدقت الرؤيا اي حققت ما امرت به وكان ذلك ابتلاء استقر حكمه عنده في
الحال وانما النسخ بعد استقرار المراد بالامر لا قبله وكيف يكون نسخا بلا رفع وهو انتهاء الحكم والنسخ انتهاء

في بيان محله محل النسخ حكم يحتمل الوجود والعدم في نفسه لم يلحق به ما ينافي النسخ من توقيت او تابيد
ثبت نصا او دلالة بيانه ان الصانع تعالى وتقدس باسمائه وصفاته قديم فلا يحتمل شيء من صفاته
واسمائه النسخ لانه من الواجبات فلا يحتمل العدم وكذا ما كان ممتنعا كالشريك والولد والصاحبة والمكان
وغير ذلك لانها لا تحتمل الوجود وكذا ما يكون ثابتا الى وقت معلوم كما يقال حرمت كذا سنة واحلته
سنة فان النهي قبل مضي تلك المدة بداء وجهل بعاقبة الامر فلا يجوز وكلها مثال في المنصوصات وكذا
ما يكون مؤبدا نصا كقوله تعالى خالدين فيها ابدا وقوله وجاعل الذين اتبعوك اي المسلمين لانهم متبعون
في اصل الاسلام وان اختلفت الشرائع فوق الذين كذبوه وكذبوا عليه من اليهود والنصارى فوق الذين
كفروا الى يوم القيامة بالحجة او بهما وبالسيف في اكثر الاحوال لان بيان التوقيت بعد التنصيص على التابيد
لا يكون الا على وجه البداء وظهور الغلط والله تعالى متعال عن ذلك وكذا ما ثبت تابيده دلالة كشرائع محمد عليه السلام
التي قبض على قرارها فانها مؤبدة لا تحتمل النسخ لما ثبت بالنص انه خاتم النبيين ولا نسخ الا بالوحي على لسان
نبي وقال الجمهور لا نسخ في الاخبار وقال البعض يجوز في الاخبار التي تكون في المستقبل وقلنا ان كان في
الاحكام الشرعية كقوله تعالى يتربصن بانفسهن او يرضعن اولادهن فهو كالامر والنهي في احتمال النسخ
واما في غير الاحكام كالاخبار بقيام الساعة وبدخول المؤمنين الجنة وبدخول الكافرين النار فلا
لانه يؤدي الى الخلف في الخبر فان العالم بعواقب الامور لا يخبر عما لا يحدث وكذا الخبر عن وجود ما هو ماض
او عما هو موجود في الحال لا يحتمله وانما لا يجوز ذلك في معاني الاخبار لا في التلاوة ... في بيان

شرطه فشرطه التمكن من عقد القلب عندنا دون التمكن من الفعل خلافا للمعتزلة لما ان حكمه بيان لمدة
لعمل القلب عندنا اصلا ولعمل البدن تبعا وعندهم هو بيان لمدة العمل بالبدن اعلم ان شرط جواز
النسخ عندنا التمكن من عقد القلب دون التمكن من الفعل وعند المعتزلة التمكن من الفعل شرط
والحاصل ان حكم النسخ بيان لمدة عقد القلب والعمل بالبدن جميعا تارة ولعقد القلب على الحكم
طورا وهو الحكم الاصلي فيه والعمل بالبدن من الزوائد عندنا وعندهم هو بيان مدة العمل بالبدن وذا
انما يكون بعد الفعل او التمكن منه لانه لا يتحقق الا به ... تفريط من العبد قالوا ان العمل بالبدن هو
المقصود بالامر والنهي اذ الابتلاء بالفعل فالنسخ قبل التمكن من الفعل يكون بداء ولنا
الحديث المشهور وهو ان الله تعالى فرض على عباده خمسين صلوة في ليلة المعراج ثم نسخ ما زاد

على الخمس بسؤال النبي عليه السلام وكان ذلك نسخا قبل التمكن من الفعل لان التمكن منه يكون في يوم وليلة
والنسخ كان في ليلة ولكن بعد عقد القلب عليه وهذا لانه عليه السلام مقتدى الامة واسوتهم فكان هو
وحده في حكم كلهم وسادا مسد جميعهم ولهذا خص النبي عليه السلام بالنداء وعم بالخطاب في قوله يا ايها النبي
اذا طلقتم النساء فطلقوهن ولا شك انه عقد قلبه على ذلك فكان الكل قد اعتقده ولانا نقول ان الله تعالى
ما فرض ذلك حتما وانما فوض ذلك الى راي رسول الله عليه السلام ومشيئته كما في الحديث انه عليه السلام سال
التخفيف على امته غير مرة وما زال يسال ذلك ويجيبه ربه حتى انتهى الى الخمس فعلم انه كان نسخا على
وجه التخفيف لسؤاله بعد الفرضية ولان النسخ جائز بعد وجود جزء من الفعل او مدة تصلح للتمكن
من جزء منه وان كان ظاهر الامر حتما ولكنه لان الادنى يصلح مقصودا بالابتلاء وهو المقصود فيما
يامر الله تعالى به عباده فكذلك عقد القلب على حسن المامور به وعلى حقيته يصلح ان يكون مقصودا
بالابتلاء الا ترى ان في المتشابه لم يكن الابتلاء الا بعقد القلب عليه واعتقاد الحقية فيه ولان العمل
لا يصير قربة الا بعزيمة القلب وعزيمة القلب قد تصير قربة بلا عمل قال عليه السلام نية المؤمن خير من عمله
والفعل في احتمال السقوط فوق العزيمة فالصلوة تسقط عن الحائض فعلا لا اعتقادا واذا كان
كذلك جاز ان يكون عقد القلب مقصودا دون الفعل ولانا نقول ان الامر يقتضي حسن المامور به
والمامور به هو الفعل هو المقصود بالامر فاذا وقع النسخ قبل الفعل صار بمعنى البداء لعدم حصول
~~فاذا وقع النسخ قبل الفعل صار بمعنى~~ لا عين الحسن لا يتحقق الا بالتمكن من الفعل وانما
المقصود بالامر ... وقد جاز النسخ بعد التمكن
حيث يتحقق الفعل فعلى هذا ينبغي ان لا يجوز النسخ ما لم يتحقق الفعل وقد جاز النسخ بعد التمكن
من الفعل قبل الفعل بالاجماع فعلم ان المقصود منه هو عقد القلب على حسنه وخاصة

في بيان الناسخ لا يصلح القياس ناسخا وكذا الاجماع عند الجمهور وانما يجوز النسخ بالكتاب والسنة متفقا
ومختلفا خلافا للشافعي رحمه الله في المختلف اعلم ان الحجج اربع الكتاب والسنة والاجماع والقياس
اما القياس فلا يصلح ناسخا خلافا لبعض اصحاب الشافعي رحمه الله لان النسخ بيان مدة بقاء الحكم وكونه حسنا
الى ذلك الوقت ولا مجال للراي في معرفة انتهاء الحسن فلا يجوز النسخ به واما الاجماع فقد ذكر عيسى بن ابان انه
يجوز ان يكون ناسخا لانه يوجب علم اليقين كالنص فيجوز النسخ به كما يجوز بالنص ... واجماعا وقياسا لا يجوز
... لانه يقتضي وقوع الاجماع على خلاف النص وخلاف النص خطاء والاجماع لا يكون خطاء ولا الثاني
لان الاجماع الثاني ... ان الاجماع الاول ... وقع كان خطاء او كان صوابا والاول باطل لان الاجماع
لا يكون خطاء ... اولى من الناسخ وان كان الثاني فاما ان يكون مقيدا للحكم مطلقا
او موقتا فان كان الاول استحال ان يكون الحكم موقتا وان كان موقتا لكن الاجماع ينتهي عند حصول تلك الغاية
بنفسه فلا يكون الاجماع الثاني ناسخا له ولا الثالث لعدم الشرط اذ شرط صحة القياس ان لا يكون على خلاف
الاجماع فان قلت القياس كان صحيحا قبل الاجماع لعدم المانع ثم بطل حيث الاجماع من بعد ارتفع حكمه
وليس النسخ شرط صحة القياس وزوال الحكم لزوال شرطه لا يكون نسخا ولان الاجماع عبارة عن اجتماع
الاراء على شيء وقد بينا انه لا مجال للراي في معرفة الحسن ولان النسخ لا يكون الا في حيوة النبي عليه السلام
لاتفاقنا على ان لا نسخ بعده والاجماع ليس بحجة في حيوته لان الاجماع لا ينعقد بدون رايه اذ الرجوع اليه فرض
واذا وجد البيان منه كانت الحجة البيان المسموع منه والاجماع انما يكون حجة بعده ولا نسخ بعده وانما يجوز
النسخ بالكتاب والسنة وذلك اربعة اقسام نسخ الكتاب بالكتاب ونسخ السنة بالسنة ونسخ السنة بالكتاب
ونسخ الكتاب بالسنة والكل جائز عندنا وقال الشافعي رحمه الله بفساد القسمين الاخيرين واحتج بقوله
تعالى ما ننسخ من اية او ننسها نأت بخير منها او مثلها والسنة لا تكون مثلا للقرآن ولا خيرا منه اذ القرآن
معجز والسنة لا ولان قوله نأت بخير منها يفيد انه ياتي بما هو من جنسه كما لو قال انسان ما اخذ منك
من ثوب الا اتيك بخير منه يفيد انه ياتيه بثوب اخر من جنسه ولكن خيرا منه وهو من جنس القران
قرآن ... يفيد انه المتفرد بالاتيان بذلك الخير وذلك هو القرآن الذي هو كلام الله تعالى دون السنة التي
ياتي بها الرسول ولانه قوله تعالى الم تعلم ان الله على كل شيء قدير وبقوله لتبين للناس ما نزل اليهم وصفه
بانه مبين للقرآن والنسخ رفع والرفع ضد البيان وبقوله تعالى قل ما يكون لي ان ابدله من تلقاء نفسي ان اتبع
الا ما يوحى الي وهذا يدل على انه كان متبعا لما

اوحي الله لا مبدّل انقضي حسنه والنسخ تبديل وتقول عليه السلام اذا روي لكم عني حديث فاعرضوه على كتاب الله تعالى
فما وافق كتاب الله تعالى فاقبلوه وما خالف فردوه والناسخ مخالف لما في كتاب الله تعالى فوجب رده بهذا
الحديث وبأن في هذا صيانة الرسول عليه السلام عن شبهة الطعن وبالاتفاق يجب في بيان احكام الشرع
الا يكون ابعد عن الطعن فيه وهذا لانه لو نسخ القرآن بالسنة لكان للطاعن ان يقول هو اول مخالف لما
يزعم انه منزل عليه فكيف يعتمد على قوله وكذا لو نسخت بالكتاب السنة لكان للطاعن ان يقول قد كذبه
ربه فيما قال فكيف يصدق فيحب سد هذا الباب ولهذا قلنا اكراما لرسوله وصيانة لشريعته قال الله تعالى
الكتاب تبيانا ليزداد علم ما في الكتاب بتبيانه ويزداد صدق الرسول الذي ابتعثها في الكتاب
بتصديق الكتاب اياه فيكون السنة مع الكتاب شاهدا لكل واحد منهما بالاعجاز لكل واحد منها جهة من حجج
الله تعالى فلا يستدل بهما الا على سبيل التعاون والتأييد وذا فيما قلته وقد احتج بعض اصحابنا بحكم
بقوله كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرا الوصية للوالدين والاقربين وفيه تنصيص على
ان الوصية للوالدين والاقربين فرض نسخت بقوله عليه السلام لا وصية لوارث ورد بانه خبر الواحد
اذ لو كان متواترا لبقي كذلك لانه حديث واقعة عمت به فيتوفر الدواعي على نقله وليس بمتواتر ونسخ القرآن
بخبر الواحد لا يجوز وهذا ضعيف لانه ليس بخبر الواحد وبأنها نسخت بآية المواريث لان كون المال
حقا للوارث يمنع صرفه الى الوصية وهو ضعيف لانها اوجبت حقا بطريق الارث والايجاب
سبب لا ينافي ايجابا كان سبب له قبله وبدون المنافاة لا يتحقق النسخ وبأن الله تعالى انزل
آية اخرى ناسخة الا انها لم تبلغنا بل انتسخ تلاوتها وبقي حكمها وهو مردود لانه
فتح هذا الباب يودي الى القول بالوقف في جميع احكام الكتاب لاحتمال كل بعض ان يكون
منسوخا بآية اخرى لم تظهر وبأن في آية المواريث رتب الارث على وصية منكرة
حيث قال من بعد وصية يوصي بها او دين والوصية التي كانت مفروضة معرفة معهودة
فانه قال الوصية للوالدين وكانت غيرها الوصية المعهودة الواجبة للوالدين والاقربين
فلو كانت تلك الوصية باقية عند نزول آية المواريث ثم نسخت بالسنة لوجب
ان يكون الارث مرتبا على تلك الوصية ثم الوصية النافلة لان الفرض مقدم على النفل
فلما رتب على النافلة وهي الوصية المشروعة اليوم كان الترتيب بناء على نسخ تلك الوصية
ودل الاطلاق على التقييد على الواجب على نسخ التقييد كما دل التقييد على نسخ الاطلاق
ولان النسخ نوعان احدهما ابتداء حكم بعد انتهاء حكم كان قبله والثاني نسخ بطريق الحوالة
كما في نسخ فرض التوجه عند اداء الصلوة من بيت المقدس الى الكعبة وانتساخ الوصية
للوالدين والاقربين بآية المواريث من النوع الثاني وبيانه ان الله تعالى فوض بيان
نصيب كل قريب الى من حضره الموت على ان يراعي الحدود في ذلك ثم تولى بيان ذلك بنفسه
في آية المواريث وقصر على حدود لازمة نحو النصف والربع والثمن والثلث والثلثان
والسدس فبطل ما فوض اليهم واليه اشار بقوله تعالى يوصيكم الله تعالى في اولادكم
اي الذي فوض الحكم تولى بنفسه اذا عجزتم عن مقاديره الا ترى الى قوله لا تدرون
ايهم اقرب لكم نفعا وهو كمن يأمر غيره باعتاق عبده ثم تعتقه بنفسه فانه يتضمن
بطلان ذلك الوكالة لحصول ما امره بتحصيله بتوليته بنفسه فهنا لما بين الله تعالى
نصيب كل فريق لم يبق حكم الوصية للوالدين والاقربين لحصول المقصود باقوى
الطريق واليه اشار النبي عليه السلام في قوله ان الله تعالى اعطى كل ذي حق حقه فلا وصية
لوارث اي الحق الثابت بالوصية لهم صار معطى بالارث فانتسخ الحكم الاول بالارث
واشير به ان هذا الحديث ورد بيانا لآية المواريث حيث قال ان الله تعالى اعطى كل
ذي حق حقه فكان النسخ بآية المواريث لا به وبعضهم قالوا ان الله تعالى شرع حد الزنا
للامساك في البيوت بقوله تعالى فامسكوهن في البيوت ثم نسخت بالسنة وهو قوله
عليه السلام البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام

عام والثيب بالثيب جلد مائة ورجم بالحجارة ورد بان عمر رضي الله عنه اخبر ان الرجم مما كان يتلى
في القرآن على ما قال لولا ان الناس يقولون ان عمر زاد في كتاب الله لكتبت على حاشية المصحف
الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله فكان هذا نسخ الكتاب بالكتاب
ولان آية الحبس اذا الحبس غير معلوم معناه وانما بين النبي عليه السلام ذلك المجمل بقوله خذوا
عني قد جعل الله لهن سبيلا البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام والثيب بالثيب جلد مائة
ورجم بالحجارة ولا خلاف ان بيان المجمل من الكتاب يجوز بالسنة وبعضهم بقوله فآتوا الذين
ذهبت ازواجهم مثل ما انفقوا فان هذا الحكم منصوص في القرآن وقد انتسخ فلم يظهر نسخه
بكتاب فثبت انه منسوخ بالسنة الا انه تعالى لم يظهر لنا سنة ناسخة ايضا فان جاز لكم الحمل
على سنة لم تظهر جاز لنا الحمل على كتاب لم يظهر قراءته ولحقت بدار الحرب فقد كان على المسلمين
ان يعطوه من الغنيمة بان يدفعوا الى زوجها ما ساق اليها من الصداق واليه اشار بقوله فعاقبتم
اي فغنمتم المشركين بسبيهم واسترقاقهم واغتنام اموالهم وكان ذلك بطريق الندب ولم ينتسخ
ومن الحجة ان التوجه الى الكعبة حين كان بمكة ان ثبت بالكتاب فقد نسخ بالسنة التي اوجبت
التوجه الى بيت المقدس حين قدم المدينة اذ التوجه الى بيت المقدس ثابت بالسنة اجماعا اذ ليس في الكتاب ما يوجب
دليلا عليه الا قوله فثم وجه الله وذا لا يدل عليه على انها نقض التخيير بين الجهات والثابت بالسنة من التوجه
الى بيت المقدس نسخ بالكتاب وهو قوله فول وجهك شطر المسجد الحرام والشرايع الثابتة بالكتب السالفة نسخت
بشريعتنا وما ثبت ذلك الا بتبليغ الرسول عليه السلام فكان سنة وروي انه عليه السلام قرأ في صلوته سورة المؤمنين
فنسي آية فلما اخبر به قال الم يكن فيكم ابي فقال ابي بلى فقال هلا ذكرتنيها فقال ظننت انها نسخت فلم تخبرني
فقرأ عليه قد نسخ الكتاب بغير الكتاب ولم ينكر ذلك عليه رسول الله عليه السلام حتى دل على حقيقته وقالت
عائشة رضي الله عنها ما خرج رسول الله عليه السلام من الدنيا حتى اباح الله تعالى له من النساء ما شاء فكان نسخا
للكتاب وهو قوله تعالى لا يحل لك النساء من بعد وانما نسخ بالسنة وهو بيانه عليه السلام ان الله تعالى اباح ذلك له
ليس في الكتاب بيان اباحته وصالح رسول الله عليه السلام اهل مكة عام الحديبية على رد نسائهم ثم
نسخ بقوله تعالى فان علمتموهن مؤمنات فلا ترجعوهن الى الكفار وهذا نسخ السنة بالكتاب واباح الخمر بالسنة
في الابتداء بالسنة ثم نسخت بالكتاب وهو قوله تعالى انه رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه ولكن النسخ بيان
مدة الحكم كما مر والنبي عليه السلام بعث مبينا قال الله تعالى وانزلنا اليك الذكر لتبين للناس ما نزل اليهم فيجوز
ان يتولى الله تعالى بيان مدة بقاء حكم ثابت بالكتاب بلفظه وجاز ايضا ان يتولى الله بيان مدة بقاء ما سنه
رسول الله عليه السلام بكلامه وقرآن الكتاب يزيد بنظمه على السنة لان نظمه معجز دون نظمها لانه عبارة مخلوق
فصح ناسخا لها واما السنة فانما نسخ بها حكم الكتاب دون نظمه وكل واحد من الحكمين ثابت بطريق
الوحي وشارعه علام الغيوب لا غيره فاذا بقي نظم الكتاب ونسخ حكمه صح القول بان الحكم الثاني مثل
الاول او خير منه حيث زيادة الثواب او من حيث انه ايسر على العباد او اجمع لمصالحهم عاجلا وآجلا وهو
المراد بقوله نأت بخير منها او مثلها وتبين بهذا انه لا يبدل شيئا من تلقاء نفسه لانه تعالى قال وما ينطق عن الهوى
ان هو الا وحي يوحى له ولكن العبارة فيه مفوض اليه عليه السلام والحكم ثابت من الله تعالى واما الحديث فقد
قيل انه غير صحيح لانه يعمه مخالف لكتاب الله تعالى اذ في الكتاب وجوب اتباعه مطلقا وفي هذا الحديث وجوب
اتباعه مقيدا وهو ان لا يكون مخالفا للكتاب ولئن صح فالمراد بخبر الواحد المنقول عنه نقلا متواترا
وفي اللفظ اشارة اليه حيث قال اذا روي لكم عني حديث فاعرضوه على كتاب الله تعالى ولم يقل اذا سمعتم
مني وبه نقول ان نسخ الكتاب بخبر الواحد لا يجوز او المراد بقوله وما خالف فردوه عند التعارض
اذا جهل التاريخ حتى لا يوقف على الناسخ والمنسوخ منهما ونحن نقول نعمل بما في كتاب الله تعالى وانما
الكلام فيما اذا عرف التاريخ منهما ولو وقع الطعن بمثله لما جاز نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة لان
للطاعن ان يطعن فيه ايضا لانه يقول انه خالف قوله وناقض والمناقض لا يعبأ بقوله بل في ذلك تعظيم
رسوله واعلاء منزلته من حيث ان الله فوض اليه بيان الحكم وجعل العبارة منزلة نصب اليها مدة الحكم
الذي هو ثابت بوحي متلو حتى بين به انتساخه ونسخ الكتاب بالكتاب كقوله تعالى ان يكن منكم عشرون
صابرون يغلبوا مائتين وان يكن منكم مائة يغلبوا الفا من الذين كفروا نسخ بقوله الآن خفف الله عنكم

بالسنة

لا قوله تعالى ... باذن الله وقوله فاعفوا واصفحوا نسخ بقوله فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم ونسخ السنة
كقوله عليه السلام كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها وكنت نهيتكم عن لحوم الاضاحي ان تمسكوها
فوق ثلثة ايام فامسكوها ما بدا لكم وكنت نهيتكم عن الشرب في الدباء والحنتم والمزفت والنقير فاشربوا
في الظروف فان الظرف لا يحل شيئا ولا يحرمه ونسخ خبر الواحد بمثله جائز ايضا ونسخ الشيء الى بدل
او الى بدل مثله او اخف منه او اثقل جائز عندنا فان تقديم الصدقة على النجوى نسخ بقوله تعالى
فقدموا بين يدي نجواكم صدقة نسخ من غير بدل وقرار الواحد من العشرة في الجهاد كان حراما ثم
نسخ ببدل هو اخف منه وهو قرار الواحد من الاثنين والصفح عن الكفار كان واجبا في الابتداء
ثم نسخ بقتال الذين يقاتلون بقوله وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ثم نسخ بقتالهم كافة
بقوله وقاتلوا المشركين كافة والناسخ هنا اشق ونسخ التخيير الثابت بين الصوم والفدية ابتداء
بقوله وان تصوموا خير لكم بفرضية الصوم جزما بقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه والناسخ
اشق وقال بعضهم لا يصح الا بمثله او باخف لقوله تعالى نأت بخير منها او مثلها وقلنا المراد
بالمثل والخير من حيث الثواب وفي الاشق فضل ثواب وسادسها في بيان المنسوخ

والمنسوخ انواع التلاوة والحكم والحكم دون التلاوة والتلاوة دون الحكم ونسخ وصف في
الحكم وذلك مثل الزيادة على النص فانها نسخ عندنا وعند الشافعي تخصيص حتى اثبت زيادة
النفي على الجلد بخبر الواحد وزيادة قيد الايمان في كفارة اليمين والظهار بالقياس اما
الاول فنحو صحف ابراهيم عليه السلام التي اخبرنا الله بنزولها ولا نقي منها اثر لا تلاوة ولا عملا وذلك
باحد طريقين اما ان يصرف الله تعالى القلوب عن حفظها ويرفع ذكرها عن القلوب او بموت
من يحفظها من العلماء بلا خلف ومثل هذا النسخ كان جائزا في القرآن في حيوة النبي عليه السلام لقوله
تعالى سنقرئك فلا تنسى الا ما شاء الله قال الحسن وقتادة اي الا ما شاء الله ان ينسخه فتنساه فاما
بعد وفاته فممتنع بقوله تعالى انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون اي نحفظه منزلا لا يلحقه تبديل
صيانة للدين الى آخر الدهر وهذه الاية تحتمل ان يراد حفظه لدينا لانه تعالى عن النسيان والغفلة
انه اراد به حفظها لدينا فانه مما يحتمل ضياعه بتبديل منا قصدا كما فعل اهل الكتاب او بنسيان ولما
كان التبديل غير جائز عليه السلام بالنسخ فعلم ان المراد به بعد وفاته عليه السلام واما النوع الثاني
والثالث فقد جوز ذلك عند الجمهور خلافا للبعض قالوا ان المقصود بالنص بيان الحكم فلا يبقى النص بدونه
لخلوه عما هو المقصود والحكم يثبت بالنص فلا يبقى بدونه لان الحكم كما لا يثبت بلا سبب لا يبقى بلا سبب ولنا
ان الحسن في الثبوت في الابتداء بالنسبة الى نسخ الجلد والرجم وبقيت التلاوة وكذا الاعتداد بالحول
كان ثابتا على المتوفى عنها زوجها بقوله متاعا الى الحول غير اخراج ثم نسخ مع بقاء التلاوة وتقديم الصدقة
بين يدي النجوى نسخ مع بقاء التلاوة وغير ذلك ولان للنظم حكمين جواز الصلوة والاعجاز وكل
واحد منهما مقصود الا ترى ان المتشابه لا يثبت به الا هذان الحكمان فجاز ان ينسخ الحكم الذي هو العمل به
ويبقى هذان الحكمان واما نسخ التلاوة وبقاء الحكم فمثل قراءة ابن مسعود رضي الله عنه في كفارة
اليمين فصيام ثلثة ايام متتابعات نسخت تلاوتها وبقي حكمها وهذا لان التلاوة
نسخت بقيت غير متلو والحكم مما يجب به ونفس التلاوة حكم مقصود يجوز بقاؤها بنفسها
وانتساخها كذلك ثم عبد الله كان يقرؤها وهو عدل فلم يبق احتمال ... الا انها كانت
ثابتة ثم ان الله تعالى نسخها دون حكمها ورفع ذكرها عن القلوب الا عن قلب عبد الله ليبقى الحكم بقراءته
ولا تثبت التلاوة بروايته لعدم النقل المتواتر الذي يثبت به القرآن واما الرابع فانها نسخ
عندنا وعند الشافعي رحمه الله تخصيص وبيان وليس بنسخ حتى جوز الزيادة على النص بخبر الواحد
والقياس وذلك مثل زيادة النفي على الجلد وزيادة قيد الايمان في رقبة كفارة اليمين والظهار لان الرقبة
عامة تتناول المؤمنة والكافرة فاخراج الكافرة منها يكون تخصيصا لا نسخا بمنزلة اخراج بعض
الاعيان من الاسم العام وهذا لان النسخ رفع الحكم المشروع وفي الزيادة تقرير الحكم المشروع والحاق
شيء آخر به فلا يكون نسخا فان الحاق صفة الايمان بالرقبة لا يخرج الرقبة من ان يكون مستحقة للاعتاق

في الكفارة وكذلك الواجب بالكتاب في حد الزنا جلد مائة والكتاب لا يتعرض للنفي فمتى الحق النفي بالجلد
لا يخرج الجلد من ان يكون مشروعا فان قلت زيادة النفي على الحد ليس بتخصيص قلت ليس
الشرط ان يكون الزيادة تخصيصا بل الشرط ان لا يكون نسخا ويكون بيانا اذ البيان عبارة عن
اثبات وصف زائد للشيء يزداد به وضوحا مع بقاء الاصل على حاله والزيادة بهذه الصفة لان
المنصوص عليه وهو تحرير الرقبة باق ولكنه ضم صفة الايمان اليه والنص ساكت عن هذه الصفة
فضم صفة الايمان الى الرقبة لا يغير الرقبة ولنا ان ما ذكرتم يدل على ان الزيادة بيان صورة ولا نراعي
بانها في ذلك لا ندعي انها نسخ معنى لوجود حده وهو بيان انتهاء الحكم الاول وهذا لان النص يقتضي
ان يكون الجلد حدا ومتى الحق النفي به لم يبق الجلد حدا حتى لا يخرج الامام عن عهدة اقامة الحد
بالجلد وحده لانه صار بعض الحد وبعض الحد ليس بحد فكان نسخا لانه قد انتهى الحكم الاول
ولا يقال الكلية ليست بحكم شرعي حتى يقبل النسخ لان الكلية لم تعرف الا بالشرع فكانت حكما شرعيا
وكذا النص يقتضي جواز التكفير بتحرير اي رقبة كانت فتقييد الجواز برقبة مؤمنة يؤدي الى ابطال حكم ثبت
بالكتاب وهذا لان القيد والاطلاق ضدان والنص المطلق يوجب العمل باطلاقه فاذا صار مقيدا
صار شيئا آخر لانه صار المطلق بعضه والبعض الشيء لا حكم ذلك الشيء كالبعض العلة ولهذا قلنا اذا
جلد القاضي القاذف تسعة وسبعين سوطا لا يسقط شهادته في ظاهر الرواية لانه بعض الحد وليس بحد
فثبت انها نسخ لانه قد انتهى الحكم الاول والزيادة ليست بتخصيص لانه تقرر في النظم بيان ان بعض
ما يتناوله العام غير مراد به والاطلاق لا يتناول القيد لان الاطلاق عبارة عن عدم القيد والقيد
عبارة عن وجوده فاذا لم يتناول الوصفين ولا الاوصاف كيف يكون تخصيصا بعضها ولان الخصوص اذا لم يكن
مرادا بالنص العام بقي الباقي ثابتا بذلك النص العام فلم يكن نسخا واذا ثبت القيد لم يبق الحكم ثابتا بالمطلق بل
بالمقيد فثبت انه في معنى النسخ في الحكم الثابت بالنص فلا يجوز بخبر الواحد والقياس ولهذا لم يجعل قراءة الفاتحة
فرضا لئلا يكون زيادة على النص بخبر الواحد ولم يجعل الطهارة شرطا في طواف الزيارة لانه زيادة على النص بخبر الواحد
وقال ابو حنيفة وابو يوسف رحمهما الله يحرم القليل من المثلث لانه بعض المسكر وبالبعض العلة حكم العلة وكلما
اذا وجد المحدث والجنب الماء القليل لا يستعمل لانه بعض المطهر فلا يكون مطهرا او وجوده لا يمنع التيمم
واذا شهد احد الشاهدين بعقد البيع بالف والاخر بالف وخمسمائة لا تقبل الشهادة ولا يثبت البيع لان الاخر
بالف وخمسمائة جعل الالف بعض الثمن وقد صار كل واحد من وجه وكانا غير متفقين

في افعال النبي عليه السلام افعال النبي عليه السلام سوى الزلة اربعة مباح ومستحب وواجب وفرض والصحيح
عندنا ان ما علمنا من افعاله عليه السلام واقعا على جهة نقتدي به في ايقاعه على تلك الجهة وما لم نعلم على اي
جهة فعله قلنا فعله على ادنى درجات افعاله وهو الاباحة افعال النبي عليه السلام التي تصلح للاقتداء
اربعة على ما بينا اما الزلة فلا تدخل في هذا الباب لانها لا تصلح للاقتداء وكذا ما يحصل في حالة النوم ولا غير فانه
فالزلة اسم لفعل غير مقصود في عينه ولكن اتصل الفاعل به عن فعل مباح قصده فزل فاشتغل عنه الى ما هو
حرام لم يقصده اصلا بمنزلة زلة الرجل في الطين اذا لم يوجد القصد الى الوقوع ولكن وجد القصد الى المشي في
الطريق الا ان في الزلة وجد قصد الفعل لا قصد العصيان ولهذا يعاتب وان لم يقصد المعصية لتقصير
منه كما يعاتب من زل في الطين والمعصية اسم لفعل حرام مقصود بعينه وقد يسمى الزلة معصية
مجازا ولا يخلو الزلة عن اقتران بيان انها زلة من الفاعل كقول موسى عليه السلام حين قتل القبطي
هذا من عمل الشيطان وموسى عليه السلام كان مستأمنا فيهم ولا يباح للمستأمن ان يقتل
كافرا حربيا وان كان مباح الدم او من الله تعالى كما قال وعصى آدم ربه فغوى والمراد الزلة لانه لم يقصد
العصيان واذا لم تخل الزلة عن البيان لم يشكل على احد انها لا تصلح للاقتداء واختلف الناس
في سائر افعال النبي عليه السلام مما ليس بسهو كما روي انه عليه السلام سها في صلوته ولا طبعي كالنوم
والاكل وغير ذلك اذ البشر لم يخلو عما جبل عليه قال بعضهم يتوقف فيها حتى يقوم الدليل
لان فعله لما كان مترددا بين ان يكون مباحا ومستحبا وواجبا وفرضا امتنع الاقتداء
اذ الاقتداء هو المتابعة في اصله ووصفه فاذا خالفه في الوصف لم يكن مقتديا فانه اذا
فعل نفلا ونحن نفعله فرضا او بالعكس يكون ذلك منازعة لا متابعة فيجب التوقف فيه حتى يقوم

الا بدليل وقال بعضهم يلزمنا اتباعه فيها ما لم يقم دليل المنع لانه عليه السلام قدوة للامة في اقواله وافعاله قال الله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول وقال فاتبعوني يحببكم الله وقال فليحذر الذين يخالفون عن امره اي سمته وطريقته وقال الكرخي رحمه الله ان علم صفة فعله انه فعله واجبا او ندبا او مباحا فانه يتبع فيه بتلك الصفة وان لم يعلم فانه يثبت فيه صفة الاباحة ثم لا يكون الاتباع فيه ثابتا الا بقيام الدليل وكان الجصاص يقول بقول الكرخي رحمه الله الا انه يقول اذا لم يعلم فالاتباع له في ذلك ثابت حتى يقوم الدليل على كونه مخصوصا وهذا هو الصحيح لان الاباحة من هذه الاقسام هو الثابت بيقين وتوقف فيما وراء ذلك على قيام الدليل لكن كل فعل من افعاله فانه يملك الحفظ لانه مستقر به لكونه مراد المؤكل بكل حال ولا يثبت فيما سوى ذلك من التصرفات حتى يقوم الدليل ثم قال الكرخي رحمه الله قد وجدنا اختصاص النبي عليه السلام باشياء كصوم الوصال وحل تسع نسوة وغير ذلك وقد وجدنا الاشتراك ايضا فكل فعل نقل عنه فهو محتمل ان يكون من الضرب الاول وان يكون من الضرب الثاني واذا تعارض الجانبان وجب التوقف فيه حتى يقوم الدليل ولكن الصحيح ما ذهب اليه الجصاص لان الاقتداء برسول الله عليه السلام هو الاصل بقوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة صفته دليل على انه يؤتسى به في افعاله واقواله فيعمل بهذا النص حتى يقوم الدليل المانع وهو ما يوجب اختصاصه بذلك ولان الرسل عليهم السلام ائمة يقتدى بهم كما قال الله تعالى في قصة ابراهيم اني جاعلك للناس اماما والامام اسم لمن يؤتم به اي يقتدى به فالاصل في كل فعل صدر منهم جواز الاقتداء بهم فيه الا ما يثبت فيه دليل الخصوص لشرفهم وعلو حالهم

فصل في تقسيم السنة في حق النبي عليه السلام والوحي نوعان ظاهر وباطن فالظاهر ما يثبت بلسان الملك فوقع في سمعه بعد علمه بالمبلغ باية قاطعة بان يخلق الله فيه علما ضروريا وهو الذي انزل عليه بلسان الروح الامين وهو المراد بقوله تعالى قل نزله روح القدس من ربك بالحق او ثبت عنده ووضح له باشارة الملك من غير بيان بالكلام واليه اشار النبي عليه السلام في قوله ان روح القدس نفث في روعي ان نفسا لن تموت حتى تستوفي رزقها فاتقوا الله واجملوا في الطلب او تبدى لقلبه بلا شبهة بالهام من الله تعالى بان اراه بنور من عنده واليه اشار الله تعالى بقوله لتحكم بين الناس بما اراك الله فهذا كله وحي ظاهر وانما اختلف طريق الظهور ونعني بالظاهر ما ظهر له انه من الله تعالى بلا واسطة ملك وهذا كله حجة ثم هذا قد يكون بلسان الملك وقد يكون باشارته وقد يكون باظهار الله تعالى بلا واسطة والباطن ما ينال بالاجتهاد بالتامل في الاحكام بالابتلاء والمراد به الابتلاء في حد حقيقته بالتامل والباطن ما ينال بالاجتهاد الوحي الظاهر الا عند المنصوصة واختلف في هذا فابى بعضهم ان يكون هذا من حظه عليه السلام والاجتهاد لا يحتمل الخطأ فيجوز الاجتهاد لراحته لقوله وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى ولان الاجتهاد يحتمل الخطأ مخالفته في ذلك ولا خلاف انه لا يجوز لاحد مخالفة رسول الله عليه السلام فيما يثبت من احكام الشرع وانه عليه السلام كان ينصب احكام الشرع ابتداء والراي لا يصلح لنصب الشرع ابتداء لان حكم الشرع حق الله تعالى فاليه نصبه بخلاف امر الحرب والمعاملات فان ذلك من حقوق العباد اذ المطلوب به دفع الضرر عنهم او جر النفع اليهم فيما يقوم به مصالحهم فيجوز استعمال الراي في مثله لحاجة العباد الى ذلك لنقص وسعهم وفوق ذلك والله تعالى متعالي عما يوصف به العباد من العجز او الحاجة فلا يجوز استعمال الراي في حق الله تعالى وقال بعضهم كان له ان يثبت احكام الشرع بطريق الوحي تارة وبالراي اخرى لان الله تعالى قال فاعتبروا يا اولي الابصار والنبي عليه السلام اولى الناس بهذا الوصف الذي لزمه عند الامر بالاعتبار فكان ادخل في هذا الخطاب وقال الله تعالى ففهمناها سليمان اي الحكومة او الفتوى والمراد به انه وقف على الحكم بطريق الراي لا بطريق الوحي لان ما كان بطريق الوحي فداود وسليمان عليهما السلام فيه سواء فلما خص سليمان بالفهم دل ان المراد به الراي والدليل عليه ان داود عليه السلام لما حكم بالغنم لاهل الحرث لاستواء قيمة الغنم وقدر النقصان قال سليمان وهو ابن احدى عشرة سنة غير هذا ارفق بالفريقين فعزم عليه ليحكمن فقال ارى ان تدفع الغنم الى اهل الحرث ينتفعون بالبانها واولادها واصوافها والحرث الى رب الغنم حتى يصلح الحرث ويعود كهيئته ثم يترادان فقال القضاء ما قضيت وكان ذلك باجتهادهما وهذا كان في شريعتهم وحكم داود عليه السلام بالراي

بين الخصمين اذ تسوروا المحراب فانه قال لقد ظلمك بسؤال نعجتك الى نعاجه وهذا بيان بالقياس وقال تعالى عفا الله عنك لم اذنت لهم فتبين انه اذن بالراي وقال عليه السلام للخثعمية وقد سالته عن الحج عن ابيها ارايت لو كان على ابيك دين فقضيته اما كان يقبل منك فقالت نعم فقال عليه السلام فدين الله احق وهذا اخبار بمحض القياس وسأله عمر رضي الله عنه عن القبلة للصائم فقال ارايت لو تمضمضت بماء ثم مججته اكان يضرك فقال عمر لا فقال عليه السلام ففيم اذن فكذلك وقاس الحرث لو تمضمضت بماء ثم مججته اكان يضرك... حتى الشهوة بالاحرى مع ان في المقيس عليه يسكن تلك الشهوة ولكل ذلك في المقيس وقال ان الرجل ليؤجر في كل شيء حتى في مباضعته اهله فقيل له ايقضي احدنا شهوته ثم يؤجر على ذلك فقال ارايتم لو وضع ذلك في الحرام اكان يأثم قالوا نعم قال فكذلك يؤجر اذا وضعه في الحلال وهذا بيان بطريق الراي وان جهة من حيث ان الاثم في الموضع الحرام باعتبار قضاء الشهوة وارتكاب المنهي والامتناع عنه واجب ومن قام على الحلال يحصل الامتناع عنه فثبت عليه عزوة وقال في حرمة الصدقة على بني هاشم ارايت لو تمضمضت بماء ثم مججته اكنت شاربه وهذا بيان بطريق القياس في حرمة الاوساخ بحكم الاستعمال وقد صح انه عليه السلام كان يشاور وهي في امر الحرب وغير ذلك حتى روي انه شاور ابا بكر وعمر رضي الله عنهما في مفاداة الاسرى يوم بدر فاشار ابو بكر بالمفاداة ومال برايه الى ذلك حتى مَنّ عليهم ثم نزل العتاب بقوله لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما اخذتم فيه عذاب عظيم ومفاداة الاسير بالمال جوازه وفساده من احكام الشرع وما هو حق الله تعالى وقد شاور فيه غيره وعمل فيه بالراي ونزل الوحي بخلاف ما راى فعرفنا انه عمل بالراي في الاحكام كما في الحروب ولعله لم يكن له حضور الامر بالراي لما امر بالمشورة بقوله وشاورهم في الامر لانه لا يشاور هما ارادة بالراي فظاهر الامر لا يختص وما يقال انه امر تطييبا لنفوسهم لانهم يخالفون في بعض الامور ... انه شاور سعيد بن معاذ وسعيد بن عبادة في بذل شطر ثمار المدينة للمشركين يوم الاحزاب لينصرفوا فقالا ان كان هذا عن وحي فسمعا وطاعة وان كان هذا بالراي فلا نعطيهم الا السيف قد كنا نحن وهم في الجاهلية لم يكن لنا ولا لهم دين وكانوا لا يطمعون في ثمار المدينة الا بشرى او قرى فاذا اعزنا الله بالدين نعطيهم الدنية لا نعطيهم الا السيف وكذلك اخذ براي غيره في النزول على الماء يوم بدر وكان يقطع الامر دونهم فيما اوحي الله في الحرب كما في سائر الحوادث وكان يقول لابي بكر وعمر قولا فاني فيما لم يوح الي مثلكما واذا جاز له العمل براي غيره فعمله برايه اولى ولان الاجتهاد يبتني على العلم بمعاني النصوص وهو عليه السلام اسبق الناس في ذلك حتى وضح له من المتشابه الذي لا يقف عليه احد من الامة واذا وضح له معاني النصوص لزمه العمل به ولو منع عنه لكان ضررا عليه وانما يعلو درجته بالاطلاق دون الحجر وعندنا هو مامور بانتظار الوحي فيما لم يوح اليه ثم العمل بالراي بعد انقضاء مدة الانتظار الا انه عليه السلام معصوم عن القرار على الخطأ فاذا اقره الله تعالى على ذلك دل على انه مصيب فيه وكان ذلك حجة قاطعة بمنزلة الثابتة بالوحي ولا يجوز مخالفته في ذلك بخلاف ما يكون من غيره من البيان بالراي لانه غير معصوم عن القرار على الخطأ وهذا كالالهام فانه حجة قاطعة في حقه وان لم يكن في حق غيره بهذه الصفة وانما اخرنا تقديم انتظار الوحي لانه مكرم بالوحي الذي يغنيه عن الراي وكان غالب احواله ان لا يخلو عن الوحي والمصير الى الراي باعتبار الضرورة فوجب تقديم انتظار الوحي الا ترى ان التيمم لا يجوز في موضع وجود الماء غالبا الا بعد طلب الماء وكان انتظار الوحي في حقه كطلب النص النازل الخفي في حق غيره من المجتهدين ومدة الانتظار على ما يرجو نزوله الا ان يخاف الفوت في الحادثة واما قوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى فالمراد بالهوى هوى النفس الامارة بالسوء واحد لا يجوز على رسول الله من عند الله يوحي اليه وحيا والمراد بالهوى هوى النفس الا انه تعالى الاعلاء عليه السلام اساس هوى النفس وهو وحي باطن في حقه عليه السلام والاجتهاد حق الله تعالى لا نه لا علاء كلمته فانه وبين غيره فرق وقد انعقد الاجماع على عمله بالراي في باب الحروب فكذلك في سائر الابواب

فصل لانه ... فصل بل يتقوى به الا انه كان يوحى اليه في الابواب كلها وعلم به ان الوحي لا يسد باب الراي شرائع من قبلنا يلزمنا اذا اقصه الله تعالى او رسوله من غير انكار على انه شريعة لرسولنا وقال بعضهم لا يلزمنا حتى يقوم الدليل لقوله تعالى لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا وراى رسول الله عليه السلام في يد عمر رضي الله عنه صحيفة فقال ما هي فقال التوراة فغضب عليه وقال امتهوكون انتم كما تهوكت اليهود والنصارى والله لو كان موسى حيا لما وسعه الا اتباعي عندنا انه كان متبوعا لا تابعا وعلى ما قلتم يصير تابعا وقال بعضهم يلزمنا شرائع من قبلنا حتى يقوم الدليل على النسخ لقوله تعالى اولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده امره بان يقتدي بهداهم والهدى اسم يقع على الايمان والشرائع كلها

اذ الاهتداء انما يقع بها كلها وقال بعضهم يلزمنا على انه شريعتنا ولا يفصلون بين ما يصير معلوما من شرائع من قبلنا بنقل اهل الكتاب او برواية المسلمين عما في ايديهم من الكتاب وبين ما ثبت ذكره بالقران والسنة لقوله تعالى فاتبعوا ملة ابراهيم حنيفا وكان عليه السلام على احكام شريعة ابراهيم قبل بعثته في امور المناسك وغيره حتى كان يرى الختان ويأكل الذبيحة دون الميتة وكان يفعل جميع ما يدين له بقول الثقات من شريعته وسئل ابن عباس رضي الله عنهما عن سجدة ص والقران فقال سجدها داود وهو ممن امر نبيكم بان يقتدي به وقد احتج محمد رحمه الله على جواز القسمة بطريق المهاياة في كتاب الشرب بقوله تعالى لها شرب ولكم شرب يوم معلوم وبقوله ونبئهم ان الماء قسمة بينهم كل شرب محتضر وانما اخبر الله تعالى ذلك عن صالح وقد احتج ابو يوسف رحمه الله على جريان القصاص بين الذكر والانثى وكتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس وقد استدل الكرخي على جريان القصاص بين الحر والعبد والمسلم والذمي بهذه الاية ان المذهب هذا الا انه يلزمنا على انه شريعتنا لا شريعة من قبلنا لان الرسالة سفارة العبد بين الله تعالى وبين ذوي الالباب من عباده ليبين لهم ما قصرت عنه عقولهم في مصالح دارينهم فلو لزمنا شريعة من قبلنا لكان رسولنا رسولا من قبلنا سفيرا بينه وبين امته لا رسول الله وهذا فاسد الا انا شرطنا في هذا ان يقص الله تعالى او رسوله من غير انكار اذ لا عبرة بما يحكى اهل الكتاب لانهم متهمون في ذلك لظهور الحسد والعداوة منهم ولما ثبت بكتاب الله انهم حرفوا الكتاب فيجوز ان يكون ذلك من جملة ما غيروا او بدلوا ولا بما يقول من اسلم منهم لانه تلقن ذلك ممن كان يهم او سمع من جماعتهم وبين المتكلمين اختلاف ان النبي عليه السلام هل كان متعبدا بشريعة من قبله قبل نزول الوحي عليه فنفاه قوم اذ لم يشتهر رجوعه الى علماء شريعة ولا افتخار اهل شريعة به واثبته قوم لان دعوته من تقدمه كانت عامة فوجب دخوله فيها وتوقف فيه قوم للتعارض وعامة اهل الاصول على انه كان على شريعة ابراهيم عليه السلام لما مر

فصل في تقليد الصحابي

والتابعي اعلم ان التقليد عبارة عن اتباع الرجل غيره فيما سمعه منه على اعتقاد انه محق بلا نظر وتأمل في الدليل كانه جعل قوله قلادة في عنقه وهو اربعة انواع تقليد الامة صاحب الوحي وتقليد العالم صاحب الراي والنظر في الفقه لسبقه على اقرانه من الفقهاء وتقليد العوام علماء عصرهم وتقليد الابناء الاباء والاصاغر الاكابر والوجه الثالث الاول صحيح لانها نوع عن ضرب استدلال لانا انا عرفنا المعجزة معجزة بالنظر والاستدلال ثم عرفنا بالنظر ان صاحب المعجزة لا يكون الا صديقا فان الله تعالى لا يأتمن الكاذب ولا يؤيد بالمعجزة من يضل الناس ثم عرفنا ان راي الصحابي مقدم على راي غيره وكذا تقليد العالم عالما هو فوقه لان زيادة المزية تعرف الا بضرب استدلال وكذا تقليد العامي العالم لانه ما تميز بين العالم وغيره الا بضرب استدلال والباطل هو الوجه الرابع لانهم اتبعوه بهوى نفوسهم بلا نظر عقلي واستدلال وهو الذي ختم الله تعالى على الكفرة عليه بقوله انا وجدنا اباءنا على امة وانا على اثارهم مهتدون وفي اية اخرى مقتدون وانما قلدنا الانبياء عليهم السلام لانا عرفنا عصمتهم عن الكذب والخطاء بدلالة المعجزة فاتبعناهم لقيام دلالة العصمة وقد فقدت هذه الدلالة في غيرهم فلا يجب اتباعهم كما لا يجب اتباع النبي قبل اقامة المعجزة ولهذا قال الشافعي رحمه الله لا يقلد الصحابي لان قول الصحابي ليس بحجة اذ لو كان قوله حجة لدعا الناس الى قوله كالنبي عليه السلام وروي عن عمر رضي الله عنه كتب الى شريح ان اقض بكتاب الله تعالى ثم بسنة رسوله عليه السلام ثم براءيك ولم يقل بقول الصحابي وقال الكرخي لا يجوز تقليده الا فيما لا يدرك بالقياس لانه اذا كان مما يدرك بالقياس فهو يتكلم بالقياس فالصحابي وغيره في القياس سواء فكما ان اجتهاد غيره يحتمل الخطاء فكذلك اجتهاده ولما احتمل الخطاء لا يجب تقليده الا فيما لا يعرف بالقياس فانه لا يظن به القول جزافا وقد بطل الراي فلم يبق الا السماع من صاحب الوحي ومن اهل الحديث من قلد الخلفاء الراشدين لقوله عليه السلام عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي والاصح قول ابي سعيد البردعي ان تقليد الصحابي واجب يترك به القياس لاحتمال السماع قال وعلى هذا ادركنا مشايخنا

وقد اتفق علماء اصحابنا بالتقليد فيما لا يعقل بالقياس كما في اقل الحيض خذا بقول انس رضي الله عنه وشراء ما باع باقل مما باع قبل نقد الثمن الاول عملا بقول عائشة رضي الله عنها في قصة زيد بن ارقم وتقدير المهر بعشرة دراهم تمسكا بقول علي رضي الله عنه وتقدير اكثر مدة الحمل تشبثا بقول عائشة رضي الله عنها الولد لا يبقى في البطن اكثر من سنتين واختلف عملهم في غيره كما في اعلام قدر راس المال وقد روي عن ابن عمر رضي الله عنهما انه شرط كما هو مذهب ابي حنيفة رحمه الله وخالفه ابو يوسف ومحمد رحمهما الله بالراي وفي الاجير المشترك فقد روي عن علي رضي الله عنه انه ضامن لما ضاع عنده كما هو مذهب ابي يوسف ومحمد رحمهما الله وخالفهما ابو حنيفة رحمه الله وقال محمد رحمه الله الحامل لا تطلق الا واحدة للسنة وروي ذلك عن جابر وابن مسعود رضي الله عنهما وخالفه ابو حنيفة وابو يوسف رحمهما الله بالراي وما بقي لقولهما قول الصحابة وجه قول ابي سعيد رضي الله عنه اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم فصار قول الصحابة حجة كرامة لهم لصحبتهم رسول الله عليه السلام وان احتمل الغلط كما صار اجماع هذه الامة حجة كرامة لهم بالنص وان احتمل الغلط ولكن العمل بقولهم اولى لاحتمال السماع وذلك اصل فيهم مقدم على الراي فقد ظهر من عادتهم ان من كان عنده نص فربما روى وربما افتى على موافقة النص من غير الرواية ولا يسكت فافتى احتمال السماع من صاحب الوحي بعلام على الراي ولئن كان قوله صادرا عن الراي فرايهم اقوى واقرب الى الصواب من راي غيرهم لانهم شاهدوا طريق الرسول عليه السلام في بيان احكام الحوادث وشاهدوا الاحوال التي نزلت فيها النصوص والمحال التي تتغير باعتبارها الاحكام وكانوا من خير القرون فبهذه المعاني يترجح رايهم على راي غيرهم وبين ان احتمال الخطاء في اجتهاده اقل والاجتهاد على مراتب بعضها فوق بعض فيجب العمل بما هو اقل احتمالا ولهذا قدم خبر الواحد على القياس الا ترى انه يجب الاخذ باجود الرايين اذا ظهر له نوع ترجيح فكذا اذا وقع التعارض بين راي الواحد منا وراي الواحد منهم يجب تقديم رايه على رايينا لزيادة قوة في رايه وهذا الاختلاف في كل ما ثبت عنهم من غير خلاف بينهم ومن غير ان يثبت ان ذلك القول بلغ غير قائله فسكت مسلما له فاذا انقل عن الصحابي قول ولم يظهر عن غيره خلاف ذلك فان رجحته درجة الاجماع اذا الحكم مما لا يحتمل الخفاء عليهم ويشتهر عادة وكذا اذا اختلفوا في شيء فان الحق في اقوالهم لا يعدوهم على ما سيجيء في الاجماع ان شاء الله تعالى ولا يسقط البعض بالبعض للتعارض لانهم لما اختلفوا ولم يحاج بعضهم بعضا بالحديث المرفوع سقط احتمال السماع وبقي وجه الراي فصار تعارض اقوالهم كتعارض وجوه القياس وذلك يوجب الترجيح فان تعذر الترجيح يعمل المجتهد باتها شاء ثم لا يجوز العمل بالثاني لما عرف واما التابعي فان ظهرت فتواه في زمن الصحابي رضي الله عنه كشريح كان مثلهم عند البعض وهو الصحيح

اعلم ان التابعي ان كان لم يبلغ درجة الفتوى في عصر الصحابة رضي الله عنهم ولم يزاحمهم في الراي لا يجوز تقليده وان ظهرت فتواه في عصر الصحابة كان مثلهم في هذا الباب عند بعض مشايخنا وعند بعضهم لا يصلح تقليده لعدم احتمال السماع في حقه ولعدم مشاهدة احوال التنزيل ووجه القول الاول انهم لما ادركوا عصرهم وزاحموهم في الفتوى وجلسوا بخلاف رايهم صار كواحد منهم في حكم يبتني على الراي فانه روي ان انس ابن مالك كان يقول اذا سئل عن مسئلة سلوا مولانا الحسن فانه كان ولد جارية ام سلمة رضي الله عنها وروي ان عليا رضي الله عنه تحاكم الى شريح في درع وقال درعي عرفتها مع هذا اليهودي فقال شريح رضي الله عنه لليهودي ما تقول قال درعي وفي يدي فطلب شاهدين من علي رضي الله عنه فدعا قنبر فشهد له ودعا الحسن ابن علي رضي الله عنهما فشهد له فقال شريح اما شهادة مولاك فقد اجزتها لك واما شهادة الحسن فلا اجيزها لك فسلم الدرع الى اليهودي فقال اليهودي امير المؤمنين مشى معي الى قاضيه فقضى عليه ورضي به صدقت والله انها لدرعك ثم قال اشهد ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله فقال علي رضي الله عنه هذا الدرع لك وهذا الفرس لك فكان معه حتى قتل يوم صفين وخالف مسروق ابن عباس في النذر بذبح الولد ثم رجع ابن عباس الى فتواه وقصته ما روي ان ابن عباس رضي الله عنهما كان يفتي بذبح شاة فقال [illegible] بفتواه فقال وانا اقول مثل ذلك وشريح ومسروق كانا من التابعين

باب الاجماع

الكلام فيه في مواضع في تفسيره وركنه واهليته من ينعقد به وشرطه وحكمه وسببه اما تفسيره لغة فهو العزم يقال اجمع على المسير اي عزم عليه وحقيقته جمع ارائه عليه والاتفاق ايضا يقال [illegible]

وخالفهما وحدهما

كانت

باب

الصحابة

زوج النبي عليه السلام وقد صح ان عليا رضي الله عنه

علي رضي الله عنه

واشهد صفين

رسولنا

ولكم شرب

بقوله

الكتب

اجمعوا على الامر اي اتفقوا عليه واصطلاحًا هو اتفاق علماء كل عصر من اهل العدالة والاجتهاد على حكم

واما ركنه فنوعان عزيمة وهو التكلم منهم بما يوجب الاتفاق منهم او شروعهم في الفعل ان كان من بابه

لان ركن كل شيء ما يقوم به ذلك الشيء والاجماع يقوم بها ورخصة وهو ان يتكلم او يفعل البعض

دون البعض بعد البلوغ ومضي مدة التامل والنظر في الحادثة وفيه خلاف الشافعي رحمه الله

فانه قال الاجماع لا ينعقد الا بتنصيص الكل لان السكوت محتمل في نفسه والمحتمل لا يكون حجة

وهذا لانه يحتمل ان يكون لخوف او تفكر الا ترى ان ابن عباس رضي الله عنهما خالف عمر رضي

الله عنه وجد شاور عمر رضي الله عنه الصحابة في مال فضل عنده للمسلمين فاشاروا

الا بالامساك الى وقت الحاجة وعلي رضي الله عنه كان ساكتا فقال له ما تقول يا ابا الحسن

فاخبر بالقسمة وروى فيها حديثا عن النبي عليه السلام فلم يجعل عمر رضي الله عنه سكوت بسلمانا وعلي

رضي الله عنه اجاز السكوت مع ان الحكم عنده بخلاف ما افتوا وروي ان عمر رضي الله عنه قد استحضر ما اتوا

امراة فاملصت اي اسقطت من هيبته جنينا فشاور الصحابة رضي الله عنهم فاشاروا

بان لا غرم عليه وقالوا انما انت مؤدب وما اردت الا الخير وعلي رضي الله عنه ساكت فلما ساله قال

ارى عليك الغرة فقال اجاز السكوت مع اضمار الخلاف فلم يجعل عمر رضي الله عنه سكوته دليل

الموافقة حتى استنطقه ولنا انه لو شرط لانعقاد الاجماع التنصيص من كل واحد لادى الى ان

لا ينعقد الاجماع ابدا لتعذر اجماع اهل العصر على قول يسمع منهم والمتعذر منفي بالنص بل المعتاد

في كل عصر ان يتولى الكبار الفتوى ويسلم سائرهم ولانا اجمعنا ان يجعل هذا اجماعا في المسائل

الاعتقادية فكذا في المسائل الاجتهادية لان الساكت عن الحق شيطان اخرس ولانه لو كان سكوته

ترك الامر بالمعروف وقد شهد الله تعالى لهذه الامة بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر فلو تصور منهم

ترك الامر بالمعروف لادى الى الخلف في الكلام الله تعالى وهو محال فوجب ان يحمل سكوتهم عن الرد

في مدة تنقضي الحاجة فيها الى التفكر على ما يحتمل وعلى ما يدل عليه عند التامل وما يحمل هو السكوت عن

الوفاق لا عن الخلاف فان قلت ربما سكت للخفاء او اعتقد ان كل مجتهد مصيب فلا يرى

السكوت حراما قلت الفتوى اذا صدر عن واحد واشتهر بين العوام لا يجوز ان يخفى على اقرانه

ونحن نبين في باب القياس ان المجتهد يخطئ ويصيب وان الحق في موضع الخلاف واحد ان شاء الله

تعالى واما حديث ابن عباس رضي الله عنهما كان يقدمه على كثير من الصحابة ويساله ويمدحه ويأذن

له اهل بدر حتى قال عبد الرحمن اتأذن لهذا الفتى معنا وفي ابنائنا من هو مثله فقال انه ممن قد

علمتم فاذن لهم ذات يوم واذن لابن عباس معهم فسالهم عن قول الله تعالى اذا جاء نصر الله فقال

بعضهم امر الله نبيه اذا فتح عليه ان يستغفره ويتوب عليه فقال ابن عباس ليس كذلك ولكن نعيت

اليه نفسه فقال عمر ما اعلم منها الا مثل ما تعلم ثم قال كيف تلومونني عليه بعد ما ترون وكان

عمر الين للحق من غيره وكان يقول رحم الله امرأ اهدى الي عيوبي وليس شيء من الحاكم

انه لم يظهر انه علم ان عمر افقه منه فلا يظهر رأيه في مقابلة رأيه واما حديث القسمة فانما سكت

علي رضي الله عنه لان الذين افتوا بامساك المال الى وقت نائبة كان حسنا فان للامام ان يؤخر القسمة

فيما يفضل عنده من المال ليكون معدا لنائبة تنوب المسلمين ولكن القسمة كانت احسن عند علي رضي الله عنه

لانها اقرب الى اداء الامانة وفي مثل هذا الموضع لا يجب اظهار الخلاف ولكن اذا سئل يجب بيان الاحسن خلافه

فلهذا سكت علي رضي الله عنه في الابتداء وحين سئل بين الاحسن عنده وقولهم في الاملاص لانه لا غرم

عليه كان صوابا وحسنا لانه لم يوجد من عمر رضي الله عنه مباشرة صنع بها ولا تسبيب هو جناية

ولكن التزام الغرم من عمر رضي الله عنه كان احسن صيانة عن القتل والعار ورعاية لحسن الثناء واظهار

للعدل فلهذا سكت اولا ولما استنطقه بين اولى الوجهين عنده على ان السكوت بشرط الصيانة

عن الفوت جائز تعظيما للواجب الذي يريد اظهاره باجتهاده وذلك الى المجلس والظاهر انهم لم

يستنطقه عمر رضي الله عنه ليبين ما استقر عليه رايه من الجواب عند انقضاء مجلس المشاورة

واهل الاجماع من كان مجتهدا الا فيما يستغنى عن الراي ليس فيها هوى ولا فسق واما الفسق فهو ترك

الشبهة وتسقط العدالة وامر الدين فوق امر الدنيا ولكن تمامه او حسب في شهادة تم في باب الدنيا

او حسم بحدها في باب الدين واما

صاحب الهوى فان غلا في هواه حتى كفر فلا يعتبر قوله لان المعتبر اجماع المسلمين واسم الامة لا يتناول

مطلقا وكذا اذا ادعى الناس الى ما يعتقده سقط عدالته بالتعصب الباطل بلا دليل واظهار الخلاف مجانة

وسفها فيكون متهما في امر الدين فلا يعتبر قوله في اجماع الامة ولهذا لم يعتبر خلاف الروافض اياها في امامة

ابي بكر رضي الله عنه ولا خلاف الخوارج في خلافة علي رضي الله عنه واما الاجتهاد فشرط في حال دون حال اما

في اصول الدين كنقل القرآن واعداد الركعات ومقادير الزكوات فالعوام كالمجتهدين في ذلك الاجماع

واما فيما يختص بالراي فلا عبرة لمخالفة العوام ولا لمن ليس من اهل الاجتهاد من العلماء لانه لا بصر لهم

في هذا الباب فصاروا كالمجانين في حق هذا الحكم وكونه من الصحابة او من العترة لا يشترط وكذا اهل

المدينة وانقراض العصر وقيل لا اجماع الا للصحابة لان النبي عليه السلام مدحهم واثنى عليهم في آثار معروفة

منها قوله عليه السلام اصحابي امنة لامتي فاذا ذهب اصحابي اتى امتي ما يوعدون وقوله عليه السلام لا تسبوا

اصحابي فلو ان احدكم انفق مثل احد ذهبا ما بلغ مد احدهم ولا نصيفه وقوله عليه السلام الله الله في اصحابي

الله الله في اصحابي لا تتخذوهم غرضا من بعدي فمن احبهم فبحبي احبهم ومن ابغضهم فببغضي ابغضهم ومن

آذاهم فقد آذاني ومن آذاني فقد آذى الله فيوشك ان ياخذه وقوله عليه السلام اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم

اهتديتم وقيل لا اجماع الا لعترة الرسول لقوله عليه السلام اني تركت فيكم ما ان اخذتم به لن تضلوا كتاب الله

وعترتي وقيل لا اجماع الا لاهل المدينة لقوله عليه السلام ان الاسلام ليأرز الى المدينة كما تأرز الحية

الى جحرها وقال من اراد اهلها بسوء اذابه الله كما يذوب الملح في الماء وقال ان الدجال لا يدخلها وقال

آية الايمان حب الانصار وآية النفاق بغض الانصار ولنا ان الدلائل التي جعلت الاجماع حجة

كقوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس الآية وكذلك جعلناكم امة وسطا وقوله عليه السلام لا تجتمع امتي على

الضلالة وما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن وغير ذلك لا تخص قوما بنسب او مكان

او قول على ما نبين ان شاء الله تعالى وقيل انقراض العصر شرط لثبوت حكم الاجماع لاحتمال رجوع

بعضهم قبل انقراض العصر ولم يقع الاجماع عندنا الا بانقراض العصر على ذلك الاجماع ويحكى هذا عن الشافعي

رحمه الله وتفسيره ان يموت جميع اهل الاجتهاد في وقت وقوع الحادثة والاجماع عليه وقلنا

ما ثبت به الاجماع لا يفصل فيه فلا يتأتى عليه لان الزيادة نسخ فلا يصح رجوع من بعد عندنا وعند الشافعي

رحمه الله يصح بقول ما ظهر لي الانتهاء كالموجود في الابتداء ولو كان لا ينعقد اجماعهم بدون قوله فكذا

اذا اعترض له ذلك وقلنا لما انعقد الاجماع بشرائطه صار كالثابت بالنص وكما لا يجوز لاحد ان يخالف

النص برايه فلا يجوز ان يخالف الاجماع برايه واما في الابتداء فانما يعتبر خلافه في منع انعقاد الاجماع وما يصلح مانعا

لا يصلح رافعا لان المنع اسهل وقيل يشترط للاجماع اللاحق عدم الاختلاف السابق عند ابي حنيفة رحمه الله

لان القاضي اذا قضى ببيع ام الولد لم ينفذ قضاؤه عنده وقد كان هذا مختلفا فيه بين الصحابة ثم اتفق من بعدهم

على عدم جواز بيعها عند محمد رحمه الله فدل انه جعل الاختلاف الاول مانعا من الاجماع المتاخر

وليس كذلك في الصحيح بل هذا اجماع عند اصحابنا لان الدليل الذي جعل الاجماع حجة لا يفصل بين

ما سبق فيه الخلاف عن السلف وبين ما لم يسبق فيه الخلاف وانما نفذ قضاء القاضي بجواز بيعها عند

خلافا لمحمد رحمه الله لان هذا الاجماع مجتهد فيه وفيه شبهة فلهذا انفذه ابو حنيفة رحمه الله وحجة

قول ابي حنيفة رحمه الله عند من اثبت الخلاف ان الحجة اجماع الامة وهي تعم الحي والميت فكان المخالف

من الامة وبموته لا يسقط قوله فلا يثبت الاجماع بدون قوله وهذا لان ذلك المخالف لو كان حيا لم ينعقد الاجماع

بدونه بالحجة الحيوية وحجته باقية بعد الوفاة ولانه لو ثبت الاجماع بعده لوجب تضليله لانه يصير

قوله مخالفا للاجماع فيكون خطا بيقين واعتقاد الخطا ضلال ولا يجوز تضليل ابن عباس

رضي الله عنهما في مسألة العول وقد قال محمد رحمه الله فيمن قال لامراته انت خلية ونوى بها ثلاثا ثم

جامعها في العدة وقال علمت انها علي حرام لم يحد لان عمر رضي الله عنه كان يراها تطليقة رجعية وقد

اجمعنا على خلافه فتبينه الثلاث فجعله بالخلاف بين الامة اليوم ولو سقط قول السابق لا ينقطعت

الشبهة كالآية المنسوخة لا يبقى شبهة في استباحة المنسوخ ولنا ان اجماع هذه الامة انما صار حجة

بجعلهم خير امة يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وهذه الصفة لا يتصور اثباتها الا مع الحيوة

اذ الميت لا يتصور منه الامر بالمعروف والنهي عن المنكر واذا كان كذلك تبين باجماع الخلف ان ما سواه

خطا ولا يصير المخالف ضالا لان الاجماع حجة يضلل المرء بمخالفتها وما وجد الاجماع حالة الخلاف

منه فكيف تنسب له الضلال وهذا كالخلاف وجد بين الصحابة رضي الله عنهم وعرض على النبي عليه السلام

فيرد قول البعض فانه لا يحتمل ضلالتهم بما قاله قبل بلوغه نص رسول الله عليه السلام الا ترى ان اهل
قباء كانوا يصلون الى بيت المقدس وقد نزلت آية التوجه الى الكعبة فاتاهم آت وهم في الصلوة
فاخبرهم بذلك فاستداروا الى الكعبة في صلوتهم فبلغ ذلك الى رسول الله عليه السلام فجوز صلوتهم
ولم ينكر عليهم لان ذلك قبل العلم بالنص الناسخ وقوله ان حجته باقية بعده قلنا انتسخ
بانعقاد الاجماع على خلافه كنص نزل بخلاف القياس ينسخ ذلك القياس وانما اسقط محمد رحمه الله
الحد في تلك المسئلة للشبهة المتمكنة في هذا الاجماع بسبب اختلاف الناس في هذا الاجماع انه حجة ام لا
والحدود تندرئ بالشبهات وفي اشتراط اجماع الكل وخلاف الواحد مانع كخلاف الاكثر وقال بعضهم
لا عبرة لمخالفة الاقل لان الحق مع الجماعة لقوله عليه السلام عليكم بالسواد الاعظم يعني ما عليه
عامة المؤمنين وفيه اشارة الى ان قول الواحد لا يعارض قول الجماعة وقوله عليه السلام
يد الله مع الجماعة فمن شذ شذ في النار وهذا دليل على انعقاد الاجماع باجتماع الاكثر اذ لو لم ينعقد
الاجماع باجتماع الاكثر لما استحق المخالف الوعيد بمخالفته اياهم ولنا ان اجتماع الكل
شرط لان المعتبر اجماع الامة فما بقي احد منهم يصلح للاجتهاد فهو قائم لا يكون اجماعا ولاحتمال
ان يكون الحق مع ذلك الواحد المخالف لان اجتهاد كل مجتهد يحتمل الصواب والخطاء فيحتمل
ان يكون الصواب معه والخطاء مع غيره والمروي محمول على ما اذا خالف بعد انعقاد الاجماع
بقول الكل ومعنى قوله عليه السلام عليكم بالسواد الاعظم كل الامة ممن هو
امة مطلقة وهو من لا يتمسك بالهوى والبدعة وعن ابي خازم القاضي ان اجماع
الخلفاء الراشدين وحدهم حجة لقوله عليه السلام عليكم بسنتي وسنة الخلفاء
الراشدين من بعدي عضوا عليها بالنواجذ وجوابه ما بينا وحكمه في الاصل
ان يثبت المراد به شرعا على سبيل اليقين كرامة لهذه الامة لا قياسا فان اليهود
والنصارى والمجوس اتفقوا على اشياء كانت باطلة وقال النظام والقاشاني
من المعتزلة الاجماع ليس بحجة موجبة للعلم بل هو حجة في حق العمل لان كل واحد منهم
اعتبر فلا يوجب العلم واذا كان قول كل واحد منهم على الانفراد غير موجب للعلم
لكونه غير معصوم عن الخطاء فكذا عند الاجتماع لان ما لا يوجب العلم اذا انضم
الى ما لا يوجب العلم لا يوجب العلم كما في الجوز واللوز ولنا قوله تعالى ومن يشاقق
الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين الآية ان الله تعالى جعل اتباع
غير سبيل المؤمنين بمنزلة مشاقة الرسول في استحقاق النار ثم قول الرسول موجب
للعلم قطعا فكذا ما اجتمع عليه المؤمنون وايقاع المراد به حال اجتماع الخصلتين لان
الاولى منهما يكفي لاستحقاق النار وكذا الثانية والا لا يفيد الجمع بينهما وقوله تعالى كنتم
خير امة اخرجت للناس تامرون بالمعروف وتنهون عن المنكر والخيرية توجب الحقية
فيما اجمعوا الا ان كلمة خير بمعنى افعل فدل انهم اذا اجمعوا على شيء اصابوا الحق
الذي هو حق عند الله تعالى وقوله وكذلك جعلناكم امة وسطا والوسط العدل
المرضية قال الله تعالى قال اوسطهم اي اعدلهم وارضاهم قولا ومطلق الارضاء
في اصابة الحق عند الله تعالى لان الخطاء ليس بمرضي عند الله تعالى وان كان المجتهد
يعذر في حق العمل ويوجر على خلاف

التوجه
اجتماع
استحقاق
استحقاق
اجتمعوا

ما طلب الحق بالدليل وقال لتكونوا شهداء على الناس والشهادة على الناس بعصمة الاصل
والحقية اذا كانت شهادة جامعة للدنيا والاخرة وهذا لان الحكم محمول على الحقية والشاهد
مطلقا من ينطق عن علم ويكون قوله حجة لانه ذاب فاما هذه الشهادة وهو الاخبار
عن مشاهدة وعيان لا عن تخمين وحسبان فان قيل الآية وردت في احكام
الآخرة اي في نقل القرآن والاخبار قلت لا تفصيل في الآية ولانه لا ذكر للمشهود
به فيعمل المشهود به زيادة وانها كالنسخ وقوله عليه السلام لا تجتمع امتي على الضلالة
فان قيل هو محمول على الكفر قلت عموم النص ينفي جميع وجوه الضلالة اي الاحكام
والشرائع جميعا فكما لا يجوز اجتماعهم على الضلالة في الاول فكذا في الثاني وامر النبي
عليه السلام ابا بكر ليصلي بالناس فقالت عائشة رضي الله عنها انه رجل رقيق فمر عمر
رضي الله عنه ليصلي بالناس فقال النبي عليه السلام ابى الله ذلك والمسلمون فجعل اباءهم
كاباء الله تعالى ولما سئل عن الخميرة التي يتعاطاها الجيران قال ما رآه المؤمنون حسنا فهو
عند الله حسن وما رآه المؤمنون قبيحا فهو عند الله تعالى قبيح فان قيل كيف
يستقيم التمسك بكون الاجماع حجة قاطعة باخبار الآحاد قلت الاخبار في هذا
الباب كثيرة يبلغ حد التواتر وموجب الكل واحد وهو العلم بكون الاجماع حجة قاطعة
كما في شجاعة علي رضي الله عنه وجود حاتم وغير ذلك اشار بقوله ولان الله تعالى جعل
رسولنا خاتم النبيين وحكم ببقاء شريعته الى ذلك اشار بقوله لا يزال طائفة من امتي على
الحق ظاهرين حتى تقوم الساعة ولو جاز الخطاء على اجماعهم وقد انقطع الوحي بوفاته
عليه السلام لبطل وعد الثبات على الحق فوجب عصمة الامة من الاجتماع على الضلالة فكان
اجتماعهم صوابا بيقين فان قيل الخلاف في اجماع انعقد عن رأي او خبر الواحد
وهما لا يوجبان العلم فكيف اوجب العلم اجماع تفرع عنهما قلنا اتصالهما بالاجماع
وقد ثبت بالدليل ان الكل عصموا عن الباطل فكان بمنزلة الاتصال برسول الله عليه السلام
وتقريره على ذلك وغير مستنكر ان لا يصيب الواحد الحق عند الله برأيه ويصيبه اذا انضم
اليه الآخر الا ترى انه لا يقدر على حمل شيء ثقيل بنفسه ويقدر عليه مع غيره فجائز
في المحسوس والمشروع ان يحدث عند الاجتماع ما لم يكن بالانفراد الا ترى ان القاضي اذا
قضى في المجتهد فيه برأيه لزم ذلك حتى لا يحتمل النقض صيانة للقضاء الذي هو من اسباب
الدين فلان يثبت نفيا ما ادعينا صيانة لاصل الدين كان اولى وسبب الاجماع نوعان
الداعي الى انعقاد الاجماع والناقل الينا والداعي قد يكون من اخبار الآحاد والقياس
وقد يكون من الكتاب الا ترى انا اجمعنا على حرمة الامهات والبنات وسببه قوله تعالى
حرمت عليكم امهاتكم وبناتكم وعلى عدم جواز بيع الطعام المشترى قبل القبض وسببه
السنة المروية في الباب وعلى جريان الربوا في الارز وسببه القياس وقال ابن جرير
والقاشاني من المعتزلة لا ينعقد الا بدليل قطعي ولا ينعقد بخبر الواحد والقياس
لانهما لا يوجبان العلم فما يصدر عنهما كيف يوجب العلم وقال اصحاب الظواهر
ينعقد عن خبر الواحد ولا ينعقد عن القياس لاختلاف الناس انه حجة ام لا فكيف

الحقيقة
اجماعهم
المسلمون
التواتر
الى قيام القيامة
الى يوم
بالانفراد
الانعقاد

يصدر الاجماع عن نفس الخلاف وقال بعض مشايخنا لا ينعقد الا عن خبر الواحد او القياس اذ عند وجود المتواتر والكتاب لا يحتاج الى الاجماع لثبوت الحكم بهما وقال بعضهم ينعقد عن الالهام والتوفيق بان يخلق فيهم علما ضروريا ويوفقهم لاختيار الصواب واما السبب الناقل الينا فعلى مثال نقل السنة بدليل قاطع لا شبهة فيه كالمتواتر وبخبر يثبت بدليل فيه شبهة كخبر المشهور والآحاد فكذا هنا فاذا نقل الينا اجماع السلف باجماع كل عصر على نقله كان كنقل الحديث المتواتر واذا نقل الينا بالافراد كان كنقل السنة بالآحاد وكان يقينا باصله مقدما على القياس موجبا للعمل دون العلم مثل قول عبيدة السلماني ما اجتمع اصحاب رسول الله عليه السلام على شيء كاجتماعهم على محافظة الاربع قبل الظهر وعلى الاسفار بالفجر وعلى تحريم نكاح الاخت في عدة الاخت وقول ابن مسعود رضي الله عنه في تكبيرات الجنازة كل ذلك قد كان الا اني رأيت اصحاب رسول الله عليه السلام يكبرون اربعا ومن الفقهاء من يقول النقل بالآحاد في هذا الباب وهذا خطاء لان خبر النبي عليه السلام يجوز ان يثبت بالنقل بطريق الآحاد فكذلك الاجماع يجوز ان يثبت بالنقل بطريق الآحاد ثم الاجماع على مراتب فالاقوى اجماع الصحابة نصا فانه مثل الآية والخبر المتواتر فيكفر جاحده كما يكفر جاحد ما ثبت بالكتاب او المتواتر لانه لا خلاف فيه بينهم عترة الرسول عليه السلام واهل المدينة ثم الذي نص البعض وسكت الباقون لان السكوت في الدلالة دون النص ثم اجماع من بعدهم على حكم لم يظهر فيه خلاف من سبقهم وهو بمنزلة المشهور من الحديث ثم اجماعهم على قول سبقهم فيه مخالف فانه بمنزلة خبر الواحد في كونه موجبا للعمل غير موجب للعلم والامة اذا اختلفوا على اقوال كان اجماعا منهم على ان ما عداها باطل خلافا لبعض الناس فان عندهم يجوز اختراع قول آخر لان السكوت عن قول آخر لا يدل على نفي قول آخر ولكنا نقول انهم اذا اختلفوا على اقوال فالحق لا يعدوها او يلزم انهم اجمعوا على حصر الاقوال في الحادثة اذ لا يظن بهم الجهل وقيل هذا في الصحابة خاصة لما لهم من الفضل والمسابقة ولكن ما ذكرنا من المعنى لا يفصل بينهم وبين غيرهم قال الشيخ الامام فخر الاسلام رحمه الله في هذا الباب والنسخ في ذلك جائز بمثله حتى اذا ثبت حكم باجماع عصر يجوز ان يجتمع اولئك على خلافه فينسخ به الاول فيجوز ذلك وان لم يحصل لهم التمكن من العمل وتستوي في ذلك ان يكون في عصر من او عصر واحد اعني به في جواز النسخ وقال في باب النسخ واما الاجماع فقد ذكر بعض المتاخرين انه يجوز النسخ به والصحيح ان النسخ لا يكون الا في حيوة النبي عليه السلام والاجماع ليس بحجة في حيوته لانه لا اجماع دون رأيه والرجوع اليه فرض واذا كان هو البيان فالموجب للعلم هو البيان المسموع منه واذا صار الاجماع واجب العمل به لم يبق النسخ مشروعا والتوفيق بين كلاميه صعب ويحتمل ان يكون مراده انه لا يجوز نسخ الكتاب والسنة بالاجماع اما نسخ الاجماع بالاجماع فيجوز واما ما قاله هنا وقع على قول ذلك البعض والله اعلم بالصواب

باب القياس

القياس في اللغة التقدير يقال قس النعل بالنعل اي قدره به ويقال قاس الجراحة بالميل اذا قدر عمقها به ولهذا سمي الميل مقياسا وفي الشرع تقدير الفرع بالاصل والفرع في المعدوم فاسد لان الاصل اسم لشيء يبتني عليه غيره والفرع اسم لشيء يبتني على غيره والمعدوم ليس بشيء والجواب انا نمنع تفسير الاصل والفرع بهذا وقيل هو تحصيل حكم الاصل في الفرع لاشتراكهما في علة الحكم عند المجتهد وهو فاسد لان حكم الاصل لا يتصور ان يحصل في الفرع لانه يختص بالاصل ولان لفظ التحصيل يشعر بان الحكم في الفرع يحصل بتحصيل المجتهد وليس كذلك الا ولاية له في الاثبات والتحصيل وهذا لان القياس فعل القائس وهو علامة وابانة عنه بان حكم الله في الاصل كذا وعلته كذا والعلة موجودة في الفرع فيكون الحكم فيه ثابتا ايضا وقيل هو حمل معلوم على معلوم في اثبات حكم لهما او نفيه عنهما بامر جامع بينهما وذكر لفظ المعلوم ليتناول الموجود والمعدوم واعترضوا عليه بانه ان اراد بالحمل اثبات الحكم فقوله في اثبات الحكم تكرار وان اراد غيره فهو ضايع لانه يتم باثبات حكم معلوم بمعلوم بامر جامع ولان قوله في اثبات حكم لهما يشعر بان الحكم في الاصل ثابت بالقياس فهو باطل ولان ايراد كلمة او في التعريفات باطل لما عرف انها تقتضي الابهام وماهية كل شيء معينة والابهام ينافي التعيين وقيل هو تعدية الحكم المتحد من الاصل الى الفرع بعلة متحدة فيهما وفيه من الفساد ما فيه وهذا لان حكم الاصل الحل والحرمة والجواز والفساد وصف الاصل وتعدية الاوصاف محال ولانه لو عدى من الاصل الى الفرع لا يبقى في الاصل التعدية فكان القياس مبطلا لحكم الاصل والبطلان في لفظ الاتحاد واضح ولئن قال اني عنيت به الاتحاد في الماهية فنقول اذا لا يخلو عن الابهام ويحترز عن مثله في الحدود والصحيح ان يقال القياس ابانة مثل حكم احد المذكورين بمثل علته في الآخر واختير لفظ الابانة دون الاثبات والتحصيل لان المثبت هو الله تعالى لا من القائس لما مر ولفظ مثل الحكم ومثل العلة لان عين الحكم من الحل والحرمة والوجوب والجواز وصف الاصل فلا يتصور في غيره ولفظ احد المذكورين ليتناول الموجود والمعدوم واما حجيته نقلا وعقلا اما النقل فقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار والاعتبار رد الشيء الى نظيره كذا حكي عن ثعلب والاصل الذي يرد اليه النظاير يسمى عبرة والقياس مثله فانه رد الشيء بنظيره وقيل العبرة البيان قال الله تعالى ان كنتم للرؤيا تعبرون اي تبينون والقياس مثله والتبيين المضاف الينا هو اعمال الرأي في معنى المنصوص عليه ليتبين به الحكم في نظيره فان قلت الاعتبار يقول التأمل فيما اخبر الله مما صنع بالامم السالفة قلت هذا مثله لانه امر به ليعتبر بحالهم حالهم فيحترزوا عما ارتكبوا لئلا يحل بهم ما حل بهم فالمقصود بالاعتبار ان يتعظ بالغير اذ السعيد من وعظ بغيره فان قال الكفر في كونه علة لما اصابهم منصوص عليه فلا لكن عندنا هنا اذا ذكرت العلة نصا مثل قوله عليه السلام في الهرة انها ليست بنجسة لانها من الطوافين والطوافات عليكم فان الحكم يثبت في الفارة اعتبارا بالهرة وانما انكرنا اثبات العلة بالرأي كما قلتم ان الفضل من الحنطة بالحنطة ربوا بعلة الكيل والجنس فالجواب عنه بعد هذا ان شاء الله تعالى وقوله تعالى ولقد علمتم النشأة

الاولى فلولا تذكرون فقد حملهم على قياس النشاة الاخرى على الاولى فمن قدر على
شيء مرة لم يعجز عنه مرة ثانية فكان دليلا على صحة القياس وقوله تعالى ولكم في القصاص
حيوة يا اولي الالباب وهو افناء واماتة حسا لكن حيوة بطريق الاعتبار فان من
تامل في شرع القصاص منعه ذلك عن مباشرة سببه فيسلم صاحبه من القتل
وهو من القود فكان في شرع القصاص حيوة نفسين وكذلك في استيفائه حيوة ايضا
فان من قتل رجلا صار القاتل حربا على اولياء القتيل لخوفه على نفسه منهم فالظاهر
انه يقصد قتلهم ويستعين على ذلك بامثاله من السفهاء ليدفع الخوف عن نفسه
فاذا استوفي القود اندفع شره عنهم فيكون حيوة لهم من هذا الوجه لان احياء الحي في
دفع سبب الهلاك عنه قال الله تعالى ومن احياها فكانما احيى الناس جميعا وهذه
معاني لا يعقل الا باستعمال الراي وحديث معاذ معروف فانه عليه السلام قال له
حين وجهه الى اليمن بم تقضي قال بكتاب الله قال فان لم تجد في كتاب الله قال بسنة
رسول الله عليه السلام قال فان لم تجد قال اجتهد برايي فقال الحمد لله الذي وفق رسول
رسوله لما يرضى به رسوله وقال لابي موسى الاشعري حين وجهه الى اليمن اقض بكتاب الله تعالى
فان لم تجد فبسنة رسول الله فان لم تجد فاجتهد برايك وقال عليه السلام لابن مسعود رضي الله
عنه اقض بالكتاب والسنة اذا وجدتهما فان لم تجد الحكم فيهما فاجتهد برايك فان قيل
لا نسلم صحة الحديث وهذا لان قوله فان لم تجد في كتاب الله ينافي قوله تعالى ولا رطب ولا يابس الا
في كتاب مبين وقوله ما فرطنا في الكتاب من شيء ومن شرط صحة خبر الواحد ان لا يخالف
الكتاب قلنا انما يكون كذلك ان لو قال فان لم يكن فاما اذا قال فان لم تجد فلا
ولانه لما دل الكتاب على وجوب قبول قول الرسول عليه السلام وقول الرسول دال
على ان القياس حجة والقياس دال على الحكم كان كتاب الله دالا على ذلك الحكم بواسطة
وقال عليه السلام لعمر رضي الله عنه لما ساله عن قبلة الصايم ارايت لو تمضمضت بماء
ثم مججته اكان يضرك فقال لا قال ففيم اذا والاستدلال به انه عليه السلام استعمل
القياس اذ المفهوم منه انه عليه السلام حكم بان القبلة بدون الانزال لا تفسد الصوم كما
ان المضمضة بدون الابتلاع لا يفسد الصوم بجامع عدم حصول المطلوب من
المتقدمتين ولما استعمل القياس وجب التاسي به لما مر ولان قوله ارايت خرج
مخرج التقرير فلولا انه عليه السلام قد مهد عند عمر التعبد بالقياس لما قرر ذلك عليه
اذ لا يقال لمن لا يعتقد كون الكتاب حجة اذا سال عن حكم اليس قد قال الله
كذا وكذا وقال عليه السلام للخثعمية ارايت لو كان على ابيك دين فقضيته اكان
يجزي فقالت نعم قال فدين الله احق فهذا بيان بطريق الراي وتعليم للمقايسة
ووجهه ان الحقين استويا في قبول النيابة وقبول الحق من النايب من باب اليسر
والسهولة وحقوق الله تعالى اقبل لليسر والسهولة من حقوق العباد لانه اكرم وان
الصحابة رضي الله عنهم عملوا بالقياس فانه روي عن عمر رضي الله عنه انه كتب الى ابي
موسى الاشعري رضي الله عنه اعرف الاشباه والنظاير وقس الامور برايك وقال ابن
عباس رضي الله عنه الا يتقي الله زيد يجعل ابن الابن ابنا ولا يجعل اب الاب
ابا ولم يرد به التسمية لعلمه انه لا يسمى ابا حقيقة بل جعله كالاب في حجبه الاخوة كما
ان ابن الابن كالابن في حجبهم وشبه علي وزيد رضي الله عنهما الاخ والجد بغصني

شجرة وجدولي نهر وشركا بينهما في الميراث باعتبار قربهما من الميت واختلفوا
في العول والتشريك قال كل واحد منهم بالراي وقال ابن مسعود رضي الله عنه
في قصة بروع اقول فيها برايي والراي هو القياس فلا طعن لطاعن فيهم فقد ضل
عن سواء السبيل لان الله تعالى اثنى عليهم في غير موضع من كتابه وتابعيهم باحسان
ومن ادعى خصوصهم فقد ادعى امرا لا دليل عليه لاستواء الناس في الامر بالاعتبار كما في
ساير الاوامر والنواهي واما المعقول فهو ان الاعتبار واجب بنص القران وهو
قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار والاعتبار رد الشيء الى نظيره كما على ان القياس
حجة بعبارته وان اريد به الاعتبار في المثلات فحسب فهو ايضا دليل على
ان القياس حجة بدلالته وبيانه في قوله وهو التامل فيما اصاب من قبلنا من
المثلات باسباب نقلت عنهم لنكف عنها احترازا عن مثله من الجزاء اذ الاشتراك
في العلة يوجب الاشتراك في المعلول والحكم فتاملوا فيما نزل بهولاء والسبب الذي
استحقوا به ذلك فاحذروا ان تفعلوا مثل فعلهم فتعاقبوا مثل عقوبتهم وكذلك
التامل في حقايق اللغة لاستعارة غيرها لها سايغ والقياس نظيره وهذا لان
الشرع شرع احكاما لمعاني اشار اليها في النص كما انزل المثلات باسباب قصها
ثم دعانا الى التامل والاعتبار وبيانه في قوله عليه السلام الحنطة بالحنطة مثلا
بمثل اي بيعوا الحنطة بالحنطة لان الباء حرف الالصاق فكان دليلا على
اضمار فعل كما في قوله تعالى بسم الله اي اقرا او افتتح والدليل على تعيين هذا الفعل
قوله عليه السلام لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء اي بيعوا سواء بسواء
اذ النهي عن الشيء امر بضده ويروى بالرفع اي بيع الحنطة بالحنطة اي الحنطة اسم لمكيل
اي لشيء يصح ان يكال ويدق ويدخل بجنسه قال الحنطة بالحنطة وقوله مثلا
بمثل حال لما سبق والاحوال شروط فان الطلاق يتعلق بالركوب كما يتعلق
بالدخول في قوله ان دخلت الدار راكبة فانت طالق اي بيعوا بهذا الوصف وهو التماثل
والامر للايجاب كما سبق في اول الكتاب والبيع مباح بالاجماع فينصرف الامر الى الحال
التي هي شرط اي اذا اردتم بيع الحنطة بالحنطة فبيعوا بهذا الشرط ولا غرو ان يكون
الشيء مباحا ويجب رعاية شرطه عند الاقدام عليه فالنكاح مباح والاشهاد
عليه شرطه عند الاقدام عليه واراد بالمثل القدر لما ذكر في حديث اخر كيلا بكيل
وهذا لان المماثلة على الاطلاق غير مرعية اجماعا اذ لا يشترط التساوي في جميع الصفات
والحبات فعلم ان المراد به المثل المقيد وهو المماثلة في الكيل واراد بالفضل الفضل
على القدر لان الفضل لا يتصور قبل المماثلة والمراد بالمماثلة المماثلة في القدر فكذا الفضل
يكون على القدر ضرورة والفضل اسم لكل زيادة والربوا اسم لزيادة هي حرام وهي فضل
مال لا يقابله عوض في معاوضة مال بمال فصار حكم النص وجوب التسوية بينهما في القدر
ثم الحرمة بناء على فوات حكم الامر لفوات المساواة وهذا حكم النص عرفناه بالتامل
في صيغة النص والداعي اليه القدر والجنس اي اذا عرفنا حكم النص فلا بد لهذا الحكم
من سبب داع اليه مما هو ثابت بهذا النص واذا تاملنا وجدنا الداعي اليه القدر
والجنس لان ايجاب التسوية بين هذه الاموال يقتضي ان تكون امثالا متساوية
كيلا يفضي الى تكليف ما ليس في الوسع ولن يكون كذلك الا بالقدر والجنس لان المماثلة

تقوم بالصورة والمعنى اذ كل موجود من المحدثات موجود بصورته ومعناه فكان قيام المماثلة بهما ثم انه لا عبارة عن التساوي في المعيار فتحصل به المماثلة صورة واليه اشار بقوله مثلا بمثل والجنس عبارة عن التشاكل في المعاني فيثبت به المماثلة معنى واليه اشار بقوله الحنطة بالحنطة وسقطت قيمة الجودة بالنص وهو قوله عليه السلام جيدها ورديها سواء وبالاجماع فانه لو باع قفيز بر جيد بقفيز بر ردي ودرهم على ان يكون الدرهم بمقابلة الجودة لا يجوز ولو كانت الجودة متقومة لجاز الا عنيا ص [illegible] في غير مال الربوا فانها لما كانت متقومة ثمة جاز الاعتياض عنها حتى لو باع ثوبا جيدا بثوب ردي ودرهم في مقابلة الجودة جاز وبالمعقول وهو ان مالا ينتفع به الا بهلاكه فكانت منفعتها في ذاتها لا في صفاتها فلم يكن الاوصاف متقومة لان التقوم بالانتفاع يكون فما لا يكون منتفعا به لا يكون متقوما بخلاف ما ينتفع به بدون هلاكه لانه منتفع بوصفه فكان سقوط الوصف معتبرا شرطا لا علة اي شرطا لتحقق المماثلة لا علة لها لان العدم لا يصلح علة لانها عبارة عن معنى يحل بالمحل لا عن اختيار فيتغير به حال المحل والسقوط امر عدمي فلا يصلح علة لامر وجودي وهو وجوب المماثلة بل المماثلة تثبت بوجود بهذين الوصفين وهما القدر والجنس وصار سائر الاعيان فضلا على المماثلين بالكيل بالتاملة فيه وليس بثابت بالرأي وحدنا الارز وغيره كالجص والجص وسائر المكيلات امثالا متساوية وكان الفضل على المماثلة فيها فضلا خاليا عن العوض في عقد البيع مثل حكم النص بلا تفاوت فلزمنا اثباته على طريق الاعتبار وهو نظير المثلات اي العقوبات والمثلة العقوبة لما بين العقاب والمعاقب عليه من المماثلة وجزاء سيئة سيئة مثلها فان الله تعالى قال هو الذي اخرج الذين كفروا من اهل الكتاب من ديارهم لاول الحشر فالاخراج من الديار عقوبة كالقتل قال الله تعالى ولو انا كتبنا عليهم ان اقتلوا انفسكم او اخرجوا من دياركم ما فعلوه الا قليل منهم والتخيير بينهما دليل على انه بمنزلة القتل والكفر يصلح داعيا اليه لانه صلح سببا للقتل فيصلح ان يكون سببا للاخراج لانه بمنزلته واول الحشر يدل على تكرار هذه العقوبة لان الاول يدل على ثان بعده فهم اول من اخرج من اهل الكتاب من جزيرة العرب الى الشام قال قتادة اذا كان آخر الزمان جاءت نار من قبل المشرق فتحشر الناس الى ارض الشام وبها تقوم عليهم القيامة وقوله ما ظننتم ان يخرجوا يدل على ان اصابة النصرة جزاء التوكل وقطع الحيل لانهم راوا انفسهم عاجزين عن ذلك وقوله وظنوا انهم مانعتهم حصونهم من الله فاتاهم الله اي بأسه من حيث لم يحتسبوا اي من حيث لم يظنوا ولم يخطر ببالهم يدل على ان الفقيه والخذلان جزاء الاعتماد على القوة والاغترار بالشوكة ثم دعانا الى الاعتبار بالتامل في معاني النص للعمل به فيما لا نص فيه فكذلك ههنا اي في الشرعيات هذا مذهب الصحابة والتابعين وعلماء الدين رضي الله عنهم اجمعين فانهم اتفقوا على ان القياس بالرأي على الاصول الشرعية لتعدية احكامها الى ما لا نص فيه حجة من حجج الشرع لا لنصب الحكم ابتداء وقال داود الاصفهاني ومن تابعه من اصحاب الظواهر انه ليس بحجة والعمل به باطل في احكام الشرع وهو مذهب الشيعة والنظام ثم اختلفوا فقال بعضهم لا دليل من قبل العقل اصلا والقياس قسم منه وقال بعضهم لا عمل للدليل العقلي الا في العقليات

فاما في الاحكام الشرعية فلا وقال بعضهم هو دليل ضروري في الحال لانه لا يصار اليه عندكم الا عند عدم الاصول ولا ضرورة بنا اليه في احكام الشرع لامكان العمل بالاصل وهو استصحاب الحال وهذا اقرب اقاويلهم الى الصواب واحتجوا لابطال القياس بالكتاب وهو قوله تعالى ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء وقوله ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين وقوله ما فرطنا في الكتاب من شيء فاخبر ان كل شيء مبين في كتابه عبارة او اشارة او دلالة او اقتضاء ومن شرط صحة القياس عندكم خلو الفرع عن حكم ثابت بالكتاب وقوله تعالى او لم يكفهم انا انزلنا عليك الكتاب يتلى عليهم وفي المصير الى القياس قول بان الكتاب غير كاف والسنة وهو ما روى ابو هريرة رضي الله عنه ان النبي عليه السلام قال لم يزل امر بني اسرائيل مستقيما حتى كثر فيهم اولاد السبايا فقاسوا ما لم يكن بما قد كان فضلوا واضلوا وكان اولاد السبايا غير رشدة بسبب وطيهم قبل الاستبراء فالنبي عليه السلام ختمهم على قياس ما لم يكن في التورية بما قد كان فيعلم انه غير حجة والمعقول وهو نوعان احدهما المعنى الدليل اي القياس وهو ان في القياس شبهة في اصله لان الوصف الذي هو مناط الحكم لم يدل عليه النص عبارة او اشارة او دلالة او اقتضاء فتعيينه من بين سائر الاوصاف بالرأي لا ينفك عن شبهة والحكم الثابت به من ايجاب او اسقاط او تحليل او تحريم حق الله تعالى فلا يصح اثبات حق الله تعالى بما فيه شبهة في الاصل مع ان من له الحق موصوف بكمال القدرة متعال عن ان ينسب اليه العجز والحاجة الى اثبات حقه بما فيه شبهة كيف وقد قال الله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وان تقولوا على الله الا الحق وهذا بخلاف الخبر فان اصله كلام النبي عليه السلام وانه يوجب العلم يقينا وانما دخلت الشبهة في طريق الانتقال الينا وقد كان قوله عليه السلام حجة قبل الانتقال الينا فلا يخرج عن ان يكون حجة بهذا الاحتمال وهو كالنص لما قلنا فان الشبهة تمكنت في تاويلنا فلا يخرج به النص من ان يكون حجة موجبة وثانيهما المعنى في المدلول وهو ما ثبت بالقياس وبيانه ان المدلول طاعة الله تعالى ولا مدخل للرأي في معرفة ما هو طاعة الله تعالى ولهذا لا يجوز اثبات اصل العبادة بالرأي لان احكام الشرع وغايات ما لا يدرك بالعقول كمقادير العبادات والعقوبات كما في الصلوات والزكوات والصيامات وحد الزنا والشرب والقذف ومنها ما هو بخلاف ما يقتضيه رأينا كجعل التراب طهورا مع انه يزيد في تسويد الخلقة وايجاب تطهير غير موضع اصابة النجاسة وايجاب الغسل من المني والوضوء من الرجيع والاول مما اختلف العلماء في نجاسته وطهارته والثاني لا وابقاء الصوم عند الاكل ناسيا مع انه ابقاء للشيء مع وجود ما يضاده وايجاب قضاء الصوم دون الصلوة على الحائض مع استوائهما في سقوط الاداء وكاباحة النظر الى شعر الامة الحسناء وحرمته الى شعر الحرة الشوهاء وقطع يد من سرق عشرة دراهم والعفو عمن غصب عشرة آلاف دينار وقبول شهادة الشاهدين في القتل وعدمه في الزنا وهو دونه والافتراق بين عدة الطلاق والممات مع ان حال الرحم لا يختلف فيهما ولا يلزم علي ما ذكرنا اعمال الرأي في امر الحرب ودرك الكعبة وتقويم المتلفات اما على وجه الاول فلانها من حقوق العباد فبنى على وسعهم فتثبت بدليل فيه شبهة ليتيسر عليهم الوصول الى مقاصدهم اما عين القبلة فظاهر واما امر القبلة فاصله معرفة اقاليم الارض ومواقع النجوم وهي حقوق العباد لانهم ينتفعون بمعرفة الاقاليم ومعرفة النجوم في التجارة والزراعة فبنى على وسعهم ليتوصلوا الى مقصودهم والحكم الشرعي

وجوب التوجه الى الكعبة بعد تبين الجهة اما معرفة الجهة فليس من احكام الشرع واما على الثاني
فلان هذه الامور انما تعرف بوجوه محسوسة وبالحواس حيث علم النقض كما ثبت بالكتاب
والسنة الا ترى ان الكعبة جهتها محسوسة تعرف بالنظر في النجوم وكذا امر الحرب يعرف بحاسة
البصر في الجيش وآلات الحرب والاسلحة المعدة لها والمعركة الصالحة والرجال المقاتلة
وكذا قيم المتلفات تعرف بالاسباب الحسية فان قيمة الشيء تعرف بنظايره وذلك يعرف
بحاسة البصر وكذا مهر المثل انما يعرف بالنظر الى نساء عشيرتها فان وجدناها مثل نساء
عشيرتها في السن والجمال والمال والحسب والنسب عرفنا ان مهرها مثل مهرهن فطريق العلم
بها الحس فكان يقينا باصله على مثال الكتاب والسنة وحصل بما قلنا وهو الحجة في القياس
المحافظة على النصوص والتامل في معانيها وفي المحافظة على النصوص اظهار قالب الشريعة
كما شرعت وفي التامل في معانيها ومعانيها حجة انفصال الراي عنها وان فنيت الاعمار
وفيها احياء القالب وانه لا يحيي القالب الا باستعمال الراي في معاني النصوص وكان في احياء القالب موت
البدعة وفي حيوة القالب سقوط الهوى فيتم امر الدين بموت البدعة ويستقيم العمل بسقوط الهوى
فكان في ذلك قوام الدين ونجاة المومنين والثاني ان العمل بالاصل وهو استصحاب الحال في موضع القياس
حكمي وذلك دليل صحيح قال الله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه الآية فالله تعالى
امره بالاحتجاج باصل الاباحة فيما لم يجد فيه دليل التحريم فيما اوحي اليه لانها اصل لقوله تعالى هو الذي
خلق لكم ما في الارض جميعا فالاضافة بلام التمليك ادل على اثبات صفة الحل التنصيص على الا
باحة وليس كذلك ما ذكرنا من امور الحرب وامر الكعبة وتقويم المتلفات لان العمل بالاصل غير
ممكن فيه لان مقتضى الاستصحاب ترك الخروج الى الغزو عملا بالاصل وان خرج ونزل في مفازة
فمقتضاه المكث فيه وكذا في امر الكعبة الاصل عدم الاستقبال اليها وكذا في تقويم المتلفات
الاصل عدم الضمان وفيه فتح باب العدوان ولا يلزم على ما ذكرنا ان القياس ليس بحجة لا عملا
بما حكى من القرون فيما لحقهم من المثلات والكرامات لم يشتغلوا بما كان مهلكا لمن كان قبلهم حجة
لان ذلك مما يعلم بحاسة البصر لمن عاين ذلك او بحاسة السمع بان سمع انهم فعلوا كذا واصابهم كذا
فلا يكون من قبيل ما نحن بصدده وعلى ذلك يحمل ما ورد في الكتاب من الامر بالاعتبار وهو
قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار وعلى امر الحرب مشاورة النبي عليه السلام اصحابه فان الله تعالى
امره بها في تدبير الحرب بقوله وشاورهم في الامر اي في امر الحرب والمروي عنه الشورى في امر الحرب لا في
شيء من الاحكام فيظهر به انسداد باب الشورى في معرفة الاحكام والجواب ان الكتاب تبيان
لكل شيء الا ان ما ثبت بالقياس مضاف الى الكتاب وبهذا يجاب عن الايات الاخر اذ القياس
منزل في كتاب الله تعالى نصا او دلالة لما بينا انه نظير الاعتبار المامور به على ان المراد
بالكتاب في الآيتين المتوسطتين اللوح المحفوظ كذا في التفسير وبه يجاب عن السنة
العمل بالقياس هو العمل بالكتاب في الحقيقة على ان المنهي عنه هو قياس ما لم يكن في التورية بما كان
فيها ونحن نقيس ما كان لانا نبين ان حكم النص المعنى هو ثابت في الفرع او نكول لذم
باعتبار الحاق الفرع بالاصل باعتبار الصورة دون المعنى كما يكون من اصحاب الطرد
اليوم وفرقتهم بين ما هو حق الله تعالى وبين ما هو حق العباد ضايع لان المطلوب هينا
جهة القبلة لا ما هو محض حق الله تعالى والله تعالى موصوف بكمال القدرة ومع
ذلك اطلق لنا العمل بالراي فيه اما للتحقيق معنى الابتلاء او لانه ليس في وسعنا ما هو

اقوى من ذلك وهذا المعنى بعينه موجود في الاحكام وفرقهم بين العلة والخبر والخبر لا يقوى
فالوصف الذي هو علة عند الله تعالى موجب للعلم كما ان الخبر اصله موجب للعلم ونقل الكل
الوصف كالخبر والتعليل من المجتهد كالرواية من الراوي وكما احتملت الرواية الغلط
احتمل تعليل المجتهد الغلط فلا فرق بينهما وحصل بما قلنا وهو ان القياس حجة اثبات
الاحكام بظواهر النصوص تصديقا لها واثبات معانيها طمانينة للقلوب وشرحا للصدور
وثبت به تعميم احكام النصوص حيث اثبتنا الاحكام بظواهرها ومعانيها وفي تعميمها
تعظيم حدود النص وفي محافظة النصوص بظواهرها ومعانيها وفي تعميمها ومحافظة الاحكام
التي تضمنتها المعاني وفيه جمع بين الاصول والفروع وهو الحق فماذا بعد الحق الا الضلال
اي لا واسطة بين الحق والضلال فمن تخلى عن الحق وقع في الضلال وما للخصم الا التمسك
بالجهل وهو استصحاب الحال لانه انما صار حجة عندهم لجهلهم بالدليل المزيل دون العلم
بالدليل المبقي والشبهة في تعليق الحكم بمعنى من المعاني اخفى التعصب حجة لا تجوز ان يكون
هذا المعنى حجة ومثله جائز بالاجماع الا ترى ان الاحكام تتعلق بالاية المأولة والعام المخصوص
وخبر الواحد مع تحقق الشبهة فيها على ما سبق فما يثبت من العلم بالوصف المؤثر فوق
ما ثبت باستصحاب الحال لان الثابت بالقياس يستند الى دليل قائم والثابت بالاستصحاب
يستند الى عدم الدليل المزيل لانه انما يكون دليلا عندهم لعدم الدليل المغير ومع الاحتمال
يقينا لجواز ان يكون الدليل المغير ثابتا وان لم يبلغه وانما يجوز العمل به عند تعذر العمل
بالقياس لما مر ان القياس حجة فوق حجة ولا يصار الى الادنى الا عند تعذر المصير الى الاقوى
وثبت بما ذكر ان طاعة الله تعالى لا تتوقف على علم اليقين وقولهم انه من المشروعات
ما لا يعقل قلنا انما يجوز القياس فيما يكون معقول المعنى فاما فيما لا يعقل المعنى فلا
واما قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم فالمذكور علم منكر في موضع النفي فيعم فقد نهى عن
قفو ما ليس له به علم بوجه والقياس يوجب ضرب علم كما يوجبه خبر الواحد وبالاتفاق
وجوب العمل لا يتوقف على علم اليقين فالعمل بالخبر الواحد والاية المأولة والعام
المخصوص والشهادات في مجالس الحكام واجب مع فقدان علم اليقين على انهم قد جوزوا
العمل باستصحاب الحال وانه لا يوجب العلم واما قوله تعالى ولا تقولوا على الله الا الحق
فنقول القول بالقياس حق من الوجه الذي ذكرنا

فصل في بيان موضوع القياس

ثم لا بد للقياس من معرفته وان مشايخنا رحمهم الله للقياس تفسير هو المراد بظاهر
صيغته ومعنى وهو المراد بدلالة صيغته بمنزلة الضرب فهو اسم لفعل يعرف بظاهره
وهو ايقاع آلة التاديب في محل صالح له والمعنى يعقل بدلالته وهو الايلام حتى لو حلف
ان لا يضرب امراته فخنقها او عضها يحنث وان لم يوجد صورة الضرب لوجود معناه
فاما الثابت بظاهر صيغته فالتقدير وقد بيناه وذلك ان تلحق الشيء بغيره فتجعل
مثله ونظيره وقد يسمى ما يجري بين المناظرين قياسا ومقايسة لان كل واحد منهما يسعى ليجعل
جوابه في الحادثة مثلا لما اتفقا على كونه اصلا وهو من باب قاس يقيس وقد يكون مصدرا من
قايس يقايس مقايسة وقياسا وقد يسمى هذا القياس نظرا مجازا لانه ينظر القلب ليصاب
وقد يسمى اجتهادا لان بذل المجهود يحصل هذا المقصود والكل من اطلاق اسم السبب
على المسبب واما الثابت بدلالة صيغته فهو انه مدرك من مدارك احكام الشرع اي
سبب الادراك كقوله عليه السلام الولد مبخلة مجبنة ومفصل من مفاصله وبيان ذلك ان
الله تعالى كلفنا العمل بالقياس على مثال العمل بالبينات فجعل الاصول اي الكتاب والسنة

والاجماع شهودًا فهي شهود الله تعالى على احكامه بمنزلة الشهود في الدعاوى وهي معنى النصوص هو شهادتها
بمنزلة شهادة الشاهد الذي هو العلة الجامعة بين الاصل والفرع فلا بد من صلاحية الاصول
وهي كونها صالحة للتعليل بان لا يكون مخصوصًا كشهادة خزيمة وان يكون المعنى
كصلاحية الشهود بالحرية والعقل والبلوغ ولا بد من صلاح الشهادة وذلك بان يكون
ملائما للحكم ومؤثرا فيه على حسب ما اختلف فيه كصلاح شهادة الشاهد بلفظه اشهد
لا باعلم او اتيقن ومعنى قول فخر الاسلام رحمه الله وعدالته واستقامته للحكم المطلوب
ان يكون على موافقة الدعوى حتى اذا ادعى المدعي ان له على فلان الف درهم وشهد الشاهد
ان له على فلان الف دينار لا يصح لعدم المطابقة وكذا هنا ينبغي ان يكون الجامع مطابقا
للحكم المدعى ثم يجوز ان يكون قوله وعدالته واستقامته من قبيل الترادف اذ العدالة
هي الاستقامة يقال طريق عدل اي مستقيم ويجوز ان يرجع العدالة الى الشاهد
والاستقامة الى الشهادة والاول اظهر لما فيه من تفريق الضمير ولا بد من طالب للحكم على
مثال المدعي وهو القايس ولا بد من مطلوب وهو الحكم الشرعي ولا بد من مقضي عليه وهو
القلب بالعقد ضرورة والبدن بالعمل اصلا اذ القياس لا يوجب العلم قطعا ليجعل
العقد اصلا بل هو دليل يوجب للعمل وكان العمل بالبدن اصلا وعقد القلب ضرورة
هذا اذا احتج بنفسه فاما اذا احتج غيره وهو الخصم في مثال المناظر من مثال المتخاصمين
في حقوق الناس ولا بد من حكم هو بمعنى القاضي وهو القلب فهو حاكم قصدا ومحكوم
عليه ضرورة ومثله جايز كما في الشهادة بهلال رمضان فانه اذا قضى القاضي بها يلزم الصوم
جميع الناس قصدا ويلزم القاضي ضمنا واذا ثبت ذلك بقي للمشهود عليه ولاية الدفع
كما في الدعاوى فان المشهود عليه يتمكن من الدفع بعد ظهور الحجة لان تمام الالزام انما يظهر
بالعجز عن الدفع وهذه جملة لا تعقل الا بالبسط والتقرير فنقول الخارج النجس من غير
السبيلين ناقض للوضوء والشاهد عليه قوله تعالى او جاء احد منكم من الغايط والشهادة
خروج النجاسة وهذا النص صالح للتعليل بدليل وجوب الانتقاض اذا خرج من ثقبة
تحت السرة عند انسداد السبيلين فلا يتعدى بلا تعليل والوصف صالح ايضا
لان الخارج بدون النجاسة لا يؤثر كالبزاق والمخاط ولذا النجاسة بدون الخارج
والا لكان منتقض الطهارة في جميع الاحوال وقد ظهرت عدالة الوصف لان النبي عليه السلام
علل بها حيث قال انها دم عرق انفجر فتوضأي لكل صلوة فالدم يشعر بالنجاسة
والانفجار بالخروج وطالب الحكم ابو حنيفة رضي الله عنه والمطلوب انتقاض الطهارة
والمقضي عليه المخالف له في المسألة او القلب والقاضي القلب واعلم انا اذا
قسنا الذرة على البر في تحريم بيعه بجنسه متفاضلا فاصل القياس عند
الفقهاء محل الحكم المنصوص عليه وهو البر وعند
المتكلمين هو النص الدال على ذلك
الحكم والفرع عند الفقهاء عبارة
عن محل الخلاف وعند المتكلمين
عبارة عن الحكم المطلوب اثباته

فصل والاصل اي النصوص في الاصل معلولة الا انه
لا بد في ذلك من دلالة التمييز ولا بد قبل ذلك اي قبل دلالة التمييز من قيام الدليل
على انه في الحال شاهد اي معلول وهذا يظهر في مسألة الذهب والفضة فانا نعلل النص
الوارد فيهما بالوزن مع الجنس فان استدل مستدل من اصحابنا بان هذا النص
معلول لان الاصل في النصوص التعليل فانه لا يصح حتى تبين بالدليل ان النص الوارد
فيهما معلول في الحال وقال بعض العلماء هي غير معلولة في الاصل الا بدليل لان الحكم
قبل التعليل مضاف الى النص وبالتعليل ينتقل الى معناه وذلك بمنزلة المجاز من
الحقيقة فلا يعدل عن الحقيقة الى المجاز الا بدليل ولان الاوصاف متعارضة اذ التعليل
بالقدر والجنس يقتضي حكما خلاف ما يقتضيه التعليل بالطعم لان التعليل بالاول
يقتضي جريان الربوا في الجص والنورة وعدم جريانه في القليل من المطعوم والتعليل
بالطعم على العكس وباعتبار التعارض لا يتعين وصف منها والتعليل غير ممكن
بالكل جميعا لان ذا لا يوجد الا في المنصوص عليه فينسد باب القياس حينئذ
وبكل وصف محتمل اي يحتمل ان يكون علة ويحتمل ان لا يكون علة فلا يصير علة
مع الاحتمال فكان الوقف اصلا وقال بعضهم هي معلولة بكل وصف يمكن الا
لمانع لان الدلايل التي جعلت القياس حجة جعلت النص معلولا في الاصل
اذ لا قياس الا بعلة ولما لم يتصور القياس بكل الاوصاف لما مر والتمييز بعض
بين وصف ووصف في التعيين احتيا زبلا دليل صار كل وصف علة الا لمانع كالخبر
لما كان حجة وانما يثبت بالرواة ولا يمكن شرط الكل للتعذر فصار رواية كل
عدل حجة الا لمانع ولما صار القياس حجة صار التعليل في النصوص اصلا
فلا يترك هذا الاصل باحتمال ان لا يكون معلولا وقولهم ان التعليل ترك الحقيقة
لان الحكم ينتقل عن النص الى معناه وذلك كالمجاز من الحقيقة قلنا التعليل
لاثبات حكم الفرع فاما الحكم في المنصوص عليه بعد التعليل فثابت بالنص كما كان
قبل التعليل اذ من شرط صحة التعليل ان يبقى حكم الاصل فيه كما كان قبل
التعليل معمولا به بنصه لا بالعلة وقال بعضهم هي معلولة لكن لا بد من دليل يميز
لما ثبت ان النصوص معلولة في الاصل وبطل التعليل بكل الاوصاف لانه ما شرع
الا للقياس مرة وللمنع من الحاق الغير به اخرى عند الشافعي رحمه الله لانه
يجوز التعليل بالعلة القاصرة وهذا يسد باب القياس اصلا وهو مفتوح
وجب التعليل بواحد من الجملة لتعين الواحد من الجملة بعد سقوطها
وهذا الواحد مجهول لا يمكن العمل به حتى يمتاز عن غيره فلا بد من دليل
يوجب تمييز الوصف الذي هو علة عن غيره وهذا
اشبه بمذهب الشافعي رحمه الله

فانه جعل استصحاب الحال حجة على الغير وهذا كذلك لانه اكتفى بان الاصل في
التعليل ولم يحتج الى دليل يدل على انه في الحال معلول وقلنا نحن انه لابد
التمييز شرط كما قال الشافعي رحمه الله ولكنا نحتاج قبل هذا الدليل الى دليل
يدل على كون الاصل شاهدا للحال لان الاصول وان كانت معلولة في الاصل
الا انه يحتمل ان لا يكون هذا النص معلولا لان من النصوص ما هو غير معلول واحتمل
ان يكون هذا النص من تلك الجملة لكن هذا الاصل وهو ان الاصل في النصوص
التعليل لم يسقط بالاحتمال ولكن لا يبقى حجة على غيره وهو الفرع مع قيام
الاحتمال حتى يقوم الدليل على انه شاهد في الحال وهو نظير استصحاب الحال
لما قال فانا جعلنا المفقود حيا بالاستصحاب حتى لم يرث منه احد ولكن لا يرث
من غيره باعتبار هذا الاستصحاب لاحتمال موته فهو حجة دافعة لا ملزمة
فان قيل الاقتداء بالنبي عليه السلام واجب مع انه قد ظهرت خصوصيته في بعض
الافعال ثم لم توجد لكن الاحتمال في كل فعل حتى يقال لا يجوز الاقتداء به الا
بعد قيام الدليل قلنا الدليل الذي اوجب الاقتداء به عليه السلام كونه نبيا
وانه قائم في جميع الاحوال ولا احتمال في كونه نبيا فوجب الاقتداء به لوجود الدليل
الموجب للاقتداء قطعا والخصوص ثبت بدليل في بعض افعاله فبقي في الباقي
على عمومه كالنص العام اذا خص منه شيء بقي العام فيما وراء المخصوص واجب
العمل به فاما هنا فالنص المعلول شاهد واحتمال ان لا يكون معلولا فكان الاحتمال
واقعا في نفس ما هو حجة فلا يصير حجة على الغير مع هذا الاحتمال وثمة الاحتمال
في العمل بما ثبت حجة وكان في تعليل النص معنى الابتلاء ولكن الابتلاء بالنص
الذي هو غير معلول اظهر لما عرف فاذا استويا في معنى الابتلاء فلا بد من
قيام الدليل على ان هذا النص معلول في الحال ولا يجوز الاكتفاء بما ثبت بالرأي
ان الاصل في النصوص التعليل فاما الرسول عليه السلام فانه مبعوث الا
للاقتداء مطلقا قال الله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة ولا
معارض لهذا الدليل القطعي فلم يبطل وجوب الاقتداء بالاحتمال وبيان
هذا في الذهب والفضة فان حكم الربوا ثابت فيهما بالنص وهو معلول عندنا
بعلة الوزن والجنس وانكر الشافعي هذا التعليل فلا يصح منا الاستدلال
بان الاصل في النصوص التعليل بل لا بد من اقامة الدليل على ان هذا النص
في الحال معلول والدليل عليه ان هذا النص تضمن حكم التعيين لقوله عليه السلام
يدا بيد والتعيين من باب الربوا اي يتحقق
الربوا في هذه الاحوال عند فوته

النصوص

بدليل

الخصوص

ان

فانما بعث للاقتداء

فلا يصلح

الا ترى ان تعيين احد البدلين شرط في كل عقد احترازا عن الدين بالدين فانه
حرام لنهي النبي عليه السلام عن الكالي بالكالي ووجب التعيين في البدل الآخر
هنا لاشتراط المساواة اذ المساواة في البدلين عند اتفاق الجنس شرط
لقوله عليه السلام مثلا بمثل وللنقد مزية على النسيئة عرفا فيجب الاحتراز
عن شبهة الفضل الذي هو ربوا ويؤيده قوله عليه السلام انما الربوا في النسيئة
وجدنا هذا الحكم اي التعيين متعديا بعينه فان الشافعي رحمه الله يشترط
التقابض في بيع الطعام بالطعام مع اختلاف الجنس ونحن لا نجوز بيع قفيز
بر بعينه بقفيز شعير بغير عينه غير مقبوض في المجلس وان كان موصوفا
لان بترك التعيين في المجلس تفوت المساواة في اليد باليد وشرطنا قبض
راس المال السلم في المجلس لتحقيق معنى التعيين فعرفنا انه معلول اذ لا تعدي
بلا تعليل فقد صح التعدي فيما ذكرنا ولم يكن الثمنية مانعة فكذا لا يصير
الثمنية مانعة فيما نحن فيه وصح التعدي بعلة الوزن مع الجنس بل ربوا
الفضل اثبت منه لانه حقيقة وذا شبهة وقال الشافعي رحمه الله ان تحريم
الخمر معلول اذ ليس له دليل دال على كونه معلولا بدليل وهو قوله عليه السلام
حرمت الخمر لعينها والسكر من كل شراب دال على كونه غير معلول اذ كونه معلولا
ينافي كونها محرمة لعينها واثبات الحرمة وصفة النجاسة في بعض الاشربة
المسكرة ليس من باب تعدية الحكم الثابت في الخمر الا ترى انه لا يثبت على ذلك الوجه
لا يكفر مستحله ولا يكون النقدير في النجاسة فيه كالتقدير في الخمر لكنه ثبت بدليل
فيه شبهة كخبر الواحد لنوع احتياط فلا يظهر به كون النص معلولا ومثال ما ذكرنا
من كون النص معلولا لوجود حكمه متعديا الى غيره وطعن الخصم بكونه معلولا
بالثمنية الشاهد اذا طعن فيه بالجهل كحدود الشريعة فانه تقبل شهادته
ويبطل الطعن به لان الجهل لا يسقط الولاية والشهادة من باب الولاية واذا
طعن الشاهد بالرق صح الطعن لانه يخرج به من ان يكون اهلا للولاية فكذا
هنا حتى وجدنا النص شاهدا ووجدنا حكمه متعديا مع طعنه بالثمنية بطل
طعنه ومتى وقع الطعن في الشاهد بما هو جرح وهو الرق لم يجز الحكم بظاهر
الحرية حتى يثبت بالحجة فكذا اذا طعن بان النص غير معلول صح ويحتاج
الى اقامة الدليل على انه معلول في الحال معلول ولا يجوز الحكم بكون الاصل معلولا
باعتبار ان الاصل في النصوص التعليل كما لا يجوز الحكم بشهادة الشاهد عند
الطعن بالرق باعتبار ان الاصل في الآدمي
الحرية الا بعد اقامة البينة
بانه حر في الحال ثم تعليل
النص قد يكون بالنص
كقوله تعالى كيلا يكون دولة

وشرعا

معلول في الحال

جرية

بين الاغنياء منكم وقول النبي عليه السلام في السمن الذي وقعت فيه فارة ان كان جامدا فالقوها وما حولها وكلوا ما بقي وان كان مائعا فاريقوه ففيه اشارة الى انه معلول بعلة مجاورة النجاسة اياه وخبر الربوا من هذا القبيل لما بينا والله اعلم

فصل ثم للقياس تفسير لغة وشرعا كما ذكرنا وشرط وركن وحكم ودفع ولا بد من معرفة هذا المجموع لان الكلام لا يصح الا بمعناه كما انه وضع للافهام خال لا يفيد يكون لغوا وانه لا يوجد الا عند شرطه ولا يقوم الا بركنه فركن الشيء ما يقوم به ذلك الشيء ولم يشرع الا لحكمه وهو الاثر الثابت به لان المقصود هو الحكم فاذا لم يفد حكمه يلغوا كالبيع المضاف الى الحر ثم لا يبقى الا الدفع وقد قدمنا الشرط وان كان خارجا عن الحكم وان كان ذاتيا لتقدمه عليه طبعا فيتقدم عليه وضعا فشرطه ان لا يكون الاصل اي المقيس عليه مخصوصا بحكمه بنص آخر اي لا يكون منفردا بحكمه بنص آخر اوجب خصوصيته به والمراد ان لا يكون حكم المقيس عليه مخصوصا به لانه متى ثبت اختصاص الحكم بالنص صار التعليل مبطلا له لان التعليل لتعدية الحكم وذلك يبطل الاختصاص الثابت بالنص الآخر كان هذا تعليلا في معارضة النص لرفع حكمه والتعليل في معارضة النص مردود كشهادة خزيمة فان الله تعالى شرط العدد في الشهادات بقوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم واشهدوا ذوي عدل منكم ثم خص النبي عليه السلام خزيمة بقبول شهادته وحده وجعل شهادته كشهادة رجلين وقال من شهد له خزيمة فهو حسبه وسماه ذا الشهادتين كرامة له وقد اشتهر فيما بين الصحابة رضي الله عنهم بهذه الفضيلة فصار مخصوصا بهذا النص عن النصوص العامة فلم يجز تعليله اصلا حتى لا يثبت ذلك الحكم في شهادة غير خزيمة ممن هو مثله او فوقه في الفضيلة لانا متى عدينا الحكم الى غيره ابطلنا خصوصيته الثابتة بالنص كرامة وهذا لا يجوز وكذا ابا الله تعالى اباح النكاح وقصره على اربع نسوة حيث قال مثنى وثلاث ورباع والموضع موضع الحاجة الى البيان فلو كان الزائد على المذكور مشروعا لبينه وثبت اختصاص النبي عليه السلام بتسع نسوة باعلام الملك اياه اكراما له لان في اثبات الولاية على الحرة وهذا اكرام واتم اكرام فلم يصح تعديته الى غيره بالتعليل لان فيه ابطال خصوصيته وكذلك ثبت بالنص ان البيع يقتضي محلا مملوكا مقدورا حيث قال عليه السلام لا تبع ما ليس عندك ونهى عن بيع ما ليس عند الانسان وانما اراد به ما ليس بمملوك له لانه اذا باع شيئا عنده وهو لا يملكه ثم اشتراه وسلمه لا يجوز ثم ترك هذا الاصل في السلم وان لم يكن المسلم فيه في ملكه ولا في يده بالنص وهو قوله عليه السلام من اسلم منكم فليسلم في كيل معلوم ووزن معلوم الى اجل معلوم وما ثبت بهذا النص الا مؤجلا فلا يصار الى التعليل بان يقال السلم نوع بيع فيجوز حالا

وكذلك

كالبيع لان فيه ابطال الخصوص الثابت بالنص بالتعليل وكذا شرع ابتغاء النكاح بالمال بقوله ان تبتغوا باموالكم ثم ظهرت خصوصية النبي عليه السلام بالنكاح بغير مهر لقوله تعالى خالصة لك من دون المؤمنين فلم يكن ذلك قابلا للتعليل وقال الشافعي رحمه الله لما صح نكاح النبي عليه السلام بلفظ الهبة على سبيل الخصوص بقوله خالصة لك من دون المؤمنين لم يجز التعليل لتعدية الحكم الى نكاح غيره وقلنا تفسير هاهنا لك بلا مهر لان فعل الهبة يقتضي مصدرا فقوله خالصة نعت ذلك المصدر المحذوف والدليل عليه قوله في آخر الآية لكيلا يكون عليك حرج اي ضيق وهو متصل بقوله خالصة لك من دون المؤمنين والحرج انما يكون في لزوم المهر لا في انعقاد النكاح بلفظ وقال في حق امته قد علمنا ما فرضنا عليهم في ازواجهم وما ملكت ايمانهم اي ما اوجبنا من المهور على امتك في زوجاتهم وهذه الجملة اعتراضية او نقول خالصة حال من الضمير في وهبت يعني ان نفسها خالصة لك لا تحل لغيرك بعدك فلا تتخذ بكون الغير شريكا لك في الفراش من حيث الزمان دليله قوله تعالى وما كان لكم ان تؤذوا رسول الله ولا ان تنكحوا ازواجه من بعده ابدا وهذا لان الخصوصية لرسول الله عليه السلام انما تصح بما فيه ضرب كرامة ولا كرامة في الاختصاص بالتكلم بلفظ دون لفظ انما الكرامة في ان لا يجب المهر ولا تحل لاحد بعده وقد ابطلنا التعليل من حيث انه ثبت كرامة وهو فيما قلنا لا فيما قاله وكذلك ثبوت المالية والتقوم للمنافع في عقد الاجارة حكم خاص ثبت كرامة بالنص وهو قوله تعالى فآتوهن اجورهن وقوله تعالى على ان تأجرني ثماني حجج فلم يقبل التعليل لان مالية الاشياء لا تسبق الوجود وبعد الوجود التقوم لا يسبق الاحراز ولا يتصور احراز المنافع لانها اعراض لا تبقى فمتى وجدت تلاشت واضمحلت ولان التقوم عبارة عن اعتدال المعاني اذ لا اعتبار للصور في باب التقوم فان خمسة دنانير تعادل الثوب الذي قيمته خمسة دنانير وان اختلفا صورة ولا معادلة بين الاعيان والمنافع اذ المنافع اعراض لا تبقى زمانين ولا تقوم بنفسها والاعيان جواهر تبقى ازمنة وتقوم بنفسها وبين ما يبقى ويقوم بنفسه وما لا يبقى بنفسه تفاوت عظيم فلا يصح ابطال حكم الخصوص بالتعليل وقول فخر الاسلام رحمه الله وكذلك ثبت للمنافع حكم التقوم والمالية في باب عقود الاجارة بالنص مخالفا للقياس الى ان قال فلا يصح ابطال حكم الخصوص بالتعليل مشتبه فان اول الكلام يدل على انه من قبيل الثاني من الشروط وآخره يدل على انه من قبيل ما نحن بصدده فكانه لا علم ان هذه المسألة مما يصلح ايراده في القسمين اومى اليه بما ذكره والله اعلم وان لا يكون معدولا به عن القياس لان حاجتنا الى اثبات الحكم بالقياس فمتى ثبت حكم النص على وجه يرده القياس لم يجز اثباته في الفرع بالقياس كالنص النافي للحكم لم يجز اثباته به كبقاء الصوم مع الاكل ناسيا

فانه معدول به عن القياس بالنص لان ركن الصوم فاتت بالاكل ناسيا لان ركنه
هو الكف عن اقتضاء شهوتي البطن والفرج واداء العبادة بغير فوت ركنها
لا يتحقق وانما بقينا الصوم في حق الناسي بالنص وهو قوله عليه السلام تم على
صومك فانما اطعمك الله وسقاك معدول به عن القياس لا مخصوص من النص
وهو قوله عليه السلام الفطر مما دخل كما زعم البعض فان عنده هذا من جنس تخصيص
العلة لان الفطر جعل كلا فطر حكما فلو كان مخصوصا من النص لكان الفطر ثابتا
وتخلف الحكم فيه بالمخصص فلم يصلح التعليل ليتعدى الحكم منه الى المخطئ
والمكره وهو معدول به عن القياس فتصير التعليل مصرح لضد ما وضع له
اذ القياس يقتضي ثبوت الفطر فالتعليل لبقاء الصوم يكون لضد ما وضع له
التعليل اذ بقاء الصوم مع فوات ضدان وهذا لا يجوز لا يقال يجب ان يكون النص
النافي مثبتا وانما ثبت هذا الحكم في موافقة الناسي بدلالة النص لا بالتعليل
لان الاكل والجماع سواء في قيام الصوم بالكف عنهما لدخولهما تحت امر واحد
وهو قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل اي الكف عن هذه الاشياء الثلثة اذ المذكور
قبله هذه الاشياء الثلثة فكان ورود النص في احدها ورودا في الآخر دلالة
لما عرف ان احد المتساويين اذا ثبت له حكم يثبت للآخر ضرورة والا لم يكونا
متساويين كالتوأمين فانه يلزم من ثبوت نسب احدهما ثبوت نسب الآخر
لاستواء بينهما والدليل على ان الحكم في الوقاع ثابت بدلالة النص ان كل من
سمع قوله عليه السلام فانما اطعمك الله وسقاك يفهم منه ان الناسي غير جان على
الصوم حيث اضاف الفعل الى ذاته فلم يكن الصايم هاتكا حرمة الصوم حتى
يصير جانيا ولا على الطعام لانه لا من محل للجناية والجماع مثله لان المجامع
غير جان على الصوم لانه غير قاصد ولا على المرأة فثبت الحكم الوارد بدلالة النص
لا بالتعليل واما الخطاء او المكره فلا يساوي النسيان لما لا يمكن الاحتراز
عنه وهو من قبل من له الحق بلا اختيار من العبد فصار عفوا والخطاء
مما يمكن الاحتراز عنه فانما يقع المرء فيه بضرب تقصير منه وهو ذاكر للصوم ايضا
والكره جاء لا من قبل من له الحق والمكره في الاقدام على ما اكره عليه مختار وهو
ذاكر للصوم ايضا ولهذا كانت العزيمة في حقه ان لا يفطر ولو صبر على ذلك
حتى قتل يثاب عليه وهذا آية كونه جنايا فلم يكن ورود النص في النسيان ورودا
فيهما دلالة وكذا حل الذبيحة عند ترك التسمية ناسيا حكم معدول به عن
القياس لانه يقتضي حرمته لانه ترك الشرط والنص قوله تعالى ولا تاكلوا مما
لم يذكر اسم الله عليه مطلق بالحديث وهو قوله عليه السلام تسمية الله تعالى
في قلب كل امرئ مسلم على انا جعلناه مسميا حكما لكونه معذورا غير معرض
عن ذكر الله تعالى

لان النسيان

فلم يجز تعليله لتعديه الحكم الى العامد وهو جان معرض عن ذكر اسم الله تعالى على الذبح
وكذا حديث الاعرابي الذي واقع في نهار رمضان فاعطاه رسول الله عليه السلام ما
يكفر به فذكر حاجته وفقره فقال رسول الله عليه السلام كله انت واطعم عيالك ثبت
معدولا به عن القياس لان التكفير انما يكون بما يخرج عليه من بدني او مالي زجرا يقع له لان
شرعيته للزجر وهو بالاول لا بالثاني فان قلت قد يخرج الاسلام فكان الاعرابي مخصوصا
بالنص فلم يحتمل التعليل يشعر بان هذا من القسم الاول فلم اورده في القسم الثاني قلت
يجوز ايراده في القسمين لانه من حيث ان الاعرابي كان مخصوصا به حيث قال لا يجزيك
ولا يجزي احدا بعدك من القسم الاول ومن حيث انه ثبت معدولا به عن القياس
كما بينا من القسم الثاني فالشيخ رحمه الله بايراده في هذا القسم وبقوله كان الاعرابي
مخصوصا بالنص اشار الى هذا المعنى فتامل تفهم ولا تحمل كلام السلف الا على
الصحة والسداد وان كان الله اعلم بما اراد به ومن الناس من ظن ان المستحسنات
من هذا القبيل اي كلها معدول به عن القياس وليس كذلك فمن المستحسنات ما ثبت
بقياس خفي فكيف يكون معدولا به عن القياس وسيرد عليك بيانه على الاستقصاء
ومن الناس من زعم ان الاصل اذا عارضه اصول بخلافه كان معدولا به عن القياس وليس
كذلك لان تفسير المعدول به عن القياس ان لا يكون معقول المعنى اصلا فاذا وافق اصلا
من الاصول كان معقول المعنى اذ التعليل لا يقتضي عددا من الاصول بل يقتضي اصلا
واحدا وقد وجد فيصح التعليل بهذا الاصل وان خالفه اصول وهذا لان الاصل بمنزلة
راوي الحديث والوصف الذي يجعل علة بمنزلة الحديث ورواية الحديث تصح من الواحد
الا ان الاصول اذا كثرت اوجبت ترجيحا عند المقابلة كالخبر يترجح بكثرة الرواة فان
المشهور يترجح على خبر الواحد لان اتصاله برسول الله عليه السلام اثبت والخبر انما صار حجة
بالاتصال فكذا الوصف انما صار حجة لرجوعه الى الاصل فمهما كان اصوله اكثر كان اقوى
حجة وان يتعدى الحكم الشرعي الثابت بالنص بعينه الى فرع هو نظيره ولا نص فيه لان
القياس محاذاة بين الشيئين في حكم شرعي والاصل فلا يتصور ثبوته في شيء واحد ولا اذا
لم يكونا نظيرين اذ محل الانفعال شرط كل فعل كالصدمة انما يكون ضربا اذا صادفت حيا
واما كون الحكم شرعيا فلان الكلام في القياس على الاصول الثابتة شرعا وبمثل هذا القياس
لا يتعدى الحكم الشرعي اذ الطب او اللغة لا يعرف بمثل هذا القياس وهذا الشرط واحد
اسما لكنه جملة تفصيلا فانه مشتمل على خمسة مباحث وسيجيء بيانها والخلاف فيها
ان شاء الله تعالى احدها ان يكون الحكم المعلول شرعيا لا لغويا فلا يستقيم التعليل لاثبات
اسم الزنا للواطة بان يقول الزنا اسم لجماع يقصد به سفح الماء دون الولد واللواطة مثله في
هذا المعنى فكان زنا لانه ليس بحكم شرعي وعن ابن شريح وجماعة من اصحاب الشافعي رحمه الله انه يجوز
اثبات الاسامي بالقياس الشرعي ثم ترتيب الاحكام عليها قالوا قد عرفنا ان من الاحكام ما ثبت
بطريق الاجتهاد فلا يمتنع مثله في الاسامي وهذا في الاسماء المشتقة واضح وكذلك الاباحة

الا الحكم شرعي

عرفنا الاسم مشتقة منها من معنى ثم وجدنا ذلك المعنى في محل آخر بمعنى ان يسوغ اطلاق ذلك
الاسم عليه كما قلتم في الشرعيات فانا لما عرفنا تحريم التفاضل في البر وعرفنا ان ذلك
ما كان لكونه برا بل لكونه مكيلا وجنسا ثم وجدنا تلك العلة في غيره اثبتنا ذلك الحكم في غيره
بالقياس فكذا ههنا لما عرفنا ان اهل اللغة اطلقوا اسم الزنا لمعنى ووجد ذلك المعنى في غيره
جاز اطلاق ذلك الاسم عليه قياسا قلنا الاسماء كلها توقيفية قال الله تعالى وعلم
آدم الاسماء كلها واذا كانت توقيفية لا يمكن اثباتها قياسا لان النص موجود في جميعها
وقياس المنصوص على المنصوص باطل لانه ابطال النص ان خالفه ولا يفيد ان وافقه وهذا
بخلاف الاحكام لانه لا نص في الفروع منها ولا بد من معرفة حكم الفرع فلهذا اصير الى القياس
فيها ولان الاسماء وضعت دلالات على المسميات فالمقصود بها تعريف المسمى للتحقيق
وصف فيه وحكي عن البعض انه كان يقول اني ابين المعنى في كل اسم لغة انه لماذا وضع لكل
الاسم لما سمي به فقيل له لماذا سمي الجرجير جرجيرا فقال لانه يتجرجر اذا ظهر على وجه
الارض اي يتحرك فقيل له فالحيتك تتحرك ايضا ولا تسمى جرجيرا ثم قيل له لماذا سميت
القارورة قارورة فقال لانها تستقر فيه المايع فقيل له فحوفك يستقر المايع فيه ايضا
ولا يسمى قارورة وكذا النهر والحوض والكوز ولان اثبات اسم الخمر لساير الاشربة باعتبار
ان الخمر انما سميت خمرا لمخامرتها العقل ولهذا لا يسمى العصير به قبل التخمر ولا بعد
التخلل وهذه الاشربة تساوي الخمر في هذا المعنى لما بينا ولان المخامرة حاصلة
في الافيون ولا يسمى خمرا ولا اثبات اسم السارق للنباش باعتبار ان كل واحد
منهما اخذ مال الغير على سبيل الخفية لما ان القطع لا يجب بالاجماع بدون اسم السرقة
وقد عدم الاسم فيه بمعناه لان السرقة اسم الاخذ على وجه يسارق عين صاحبه وذا
لا يتصور في الكفن لان صاحبه ميت فكيف يسارق عينه وامتنع القياس الشرعي
لاثبات الاسم لما بينا فامتنع القطع ضرورة وهذا لان الاسماء ضربان حقيقة ومجاز
وسبب الحقيقة وضع الواضع وانه لا يعرف الا بالسماع من اهل اللغة وسبب المجاز
استعارة العرب الاسم لاسم وقد علمنا ان طريق الاستعارة فيما بين اهل اللغة
غير طريق التعدية في احكام الشرعية فلا يمكن معرفة هذا النوع بالتعليل الذي يدرك
به حكم الشرع وعلى هذا ابطلنا الاشتغال بالقياس لتصحيح استعارة الفاظ
الطلاق في العتاق باطل وانما يشتغل فيه بالتامل فيما هو طريق الاستعارة
عند اهل اللغة اذ الاستعارة باب من اللغة فلا يتنال الا بالتامل في المعاني
اللغوية فبطل قولهم لان كل واحد منهما مما يصح تعليقه بالاخطار فجاز اقامة
احدهما مقام الآخر لان الطلاق وضع لمعنى خاص لغة وكذا العتاق فلم يجز اقامة
احدهما مقام الآخر لمعاني شرعية وانما يجوز لمعان لغوية وكذلك الاشتغال بالقياس

فلا يعتبر هذا القياس حينئذ

بالقياس لاثبات الاستعارة في الفاظ التمليك كالبيع والهبة للنكاح باطل لان
النكاح وضع لمعنى خاص لغة وكذا الهبة فلا يجوز تعليل لفظ النكاح والحاق الهبة
او البيع به لمعان شرعية بل يلحق به لمعان لغوية وكذا في اثبات استعارة لفظ
النسب بان يقول هذا ابني استعمل فيه القياس الشرعي وكذا التعليل لشرط
التمليك في الاطعام في الكفارات قياسا على الكسوة باطل لان الكلام في معنى
الاطعام المنصوص عليه ولا مدخل للقياس الشرعي في معرفة معنى الاسم لغة وانما الطريق
فيه التامل في معنى اللفظ لغة وهو ان الاطعام جعل الغير طاعما لانه فعل متعد
من طعم وذلك يحصل بالتمكين وانما يجوز التمليك فيه بدلالة النص كما قررنا في مباحث
الكتاب واما الكسوة فاسم للثوب دون فعل اللبس ودون منفعة الثوب واسم الثوب
لا يحصل التكفير وانما يحصل التكفير بفعل يوجد فيه وهو التمليك فاما الاباحة فمحل
يوجد في منفعته لا في عينه وثانيها التعدية فان التعليل بما لا يتعدى لا يجوز
عندنا وعند الشافعي رحمه الله هذا التعليل جائز ولكنه لا يكون مقايسة ولهذا
جوز التعليل بالثمنية والكلام فيه مذكور على الاستقصاء في فصل الحكم وثالثها
ان يكون المتعدي حكم النص بعينه من غير تغيير لما ان فايدة التعليل التعدية اعني
فاذا كان التعليل مغيرا كان باطلا لانه ان غير حكم النص ايضا يكون التعليل معارضا
للنص وان لم يغير لا يكون تعدية بل يكون اثبات الحكم ابتداء وانه لا يجوز بالتعليل فلا يستقيم
التعليل لاشتراط الايمان في رقبة كفارة اليمين والظهار بان يقال هذا تحرير مكفر فكان
الايمان من شرط التحرير كالكفارة القتل لانه تغيير بتقييد الاطلاق فكان باطلا لان النص
الوارد في كفارة اليمين والظهار مطلق وفي اشتراط الايمان فيها تقييده فكان باطلا كالاطلاق
المقيد فانه تغيير بالاجماع لان فيه ابطال صفة التقييد وذلك كحرمة الربايب فانها لما تقيدت
بالدخول كان تعليل امهات النساء لاثبات صفة الاطلاق في حرمة الربايب تغييرا لما فيه من
ابطال صفة التقييد وهذا باطل فكذا عكسه يكون باطلا لان فيه ابطال صفة الاطلاق ولا يصح
ظهار الذمي لكونه تغييرا للحرمة المتناهية بالكفارة في الاصل الى اطلاقها في الفرع عن
الغاية توضيحه ان حكم الظهار في الاصل اي المسلم ثبوت حرمة متناهية بالكفارة
فلو عللت هذا الاصل بما يوجب تعدية الحكم الى الذمي يكون باطلا لانه لا يثبت في حكم الاصل
بعينه وهي الحرمة التي تنتهي بالكفارة بل يثبت حرمة مطلقة في الفرع اي حرمة لا تنتهي بالكفارة
لان الذمي ليس من اهل الكفارة لان فيها معنى العبادة فهي من الحقوق الدايرة بين العبادة
والعقوبة وهو ليس من اهلها فيكون تغييرا للحرمة المتناهية بها ولهذا قلنا ان السلم
الحال باطل لان من شرط جواز البيع ان يكون المبيع موجودا مملوكا لما بينا مقدور التسليم
لانه نهى عليه السلام عن بيع الآبق والشرع رخص في السلم بصفة الاجل ومعناه نقله
الشرط الاصلي وهو ما ذكرنا الى ما يقوم مقامه وهو الاجل لان الاجل صالح للكسب الذي
هو من اسباب القدرة فاستقام خلفا عنه

القدرة ... بعده والعقد لا ينعقد الا في الاجل انعقد على التسليم ثبت به فاستوى في العقد حكمه فلا حاجة الى القدرة قبل العقد و[ا]عدم فساد سقوط الاجل فان العقد اذا صح بوجود الاجل القايم مقام القدرة لا يفسد لفواته بعد كما اذا ابق العبد المبيع قبل القبض

الى خلف

وفوات الشيء كلا فوات فكان الشرط موجودا حكما ببقاء خلفه واذا كان النص وكانت رخصة نقل من القدرة الحقيقية التي هي ثابتة الى القدرة الاعتبارية وهو الاجل فلو علل الخصم ليتعدى الحكم الى السلم الحال لكان ذلك اسقاطا للشرط الاصلي الى الخلف فكان رخصة اسقاط فكان تغييرا ومن ذلك قولهم ان فعل المخطي والمكره ليس بمفطر لعدم القصد الى الفطر كفعل الناسي وهذا التعليل غير جايز لان بقاء الصوم مع النسيان لغير لعدم القصد الى الفطر لان فوات الركن يعدم الاداء اذ الشيء لا يبقى بعد فوات ركنه وليس لعدم قصد الاكل والشرب اثر في وجود الصوم مع وجود عدم الصوم الا ان من لم ينو الصوم اصلا لانه لم يشعر لصوم رمضان لم يكن صايما مع ان القصد لم يوجد فلو كان لعدم القصد اثر في وجود الصوم لكان صايما بل اولى لان الفايت ثمه شرط الصوم وهو النية وهنا الركن وتاثير عدم الركن اقوى من تاثير عدم الشرط لكنه لم يجعل فطرا بالنص وهو قوله عليه السلام تم على صومك غير معلول على ما مر وعلى هذا الاصل سقط فعل الناسي انما سقط حكمه بالنص على خلاف القياس لا لعدم القصد والنسيان امر جبل عليه الانسان فكان سماويا محضا فنسب الى صاحب الحق فلم يصلح لضمان حقه واليه اشار بقوله عليه السلام فانما اطعمك الله وسقاك اي هو الذي القى النسيان عليك اكلك بذلك السبب الاسري ان المريض اذا صلى قاعدا لعجزه عن القيام لا يلزمه الاعادة عند البرء لان عجزه عن القيام كان من قبل من له الحق بخلاف المقيد اذا صلى قاعدا فانه يلزمه الاعادة اذا رفع القيد لان العذر جاء لا من قبل من له الحق والتحديد الى الخطاء وهو تقصير من المخطي اذ لولا تقصيره في المضمضة لما سبق الماء حلقه واما المكره وهو من جهة غير صاحب الحق تكون تغييرا ومن ذلك ان حكم النص في الربوا في الاشياء الاربعة وهي الحنطة والشعير والتمر والملح تحريم متناه بالتساوي كيلا وبالتعليل بالطعم تتغير الحرمة من التناهي الى عدم التناهي لانه يتعدى الحكم الى المطعومات التي لا تدخل تحت المعيار الشرعي وهو الكيل اذا الحفنة لا تدخل تحت الكيل فكون فيه اثبات حرمته بخلاف ما اثبته الشارع فكان تعليلا باطلا ومن ذلك قولهم في تعيين النقود في المعاوضات ان التعيين تصرف صدر من اهله لوجود العقل والبلوغ مضافا الى محله وهو الدراهم والدنانير فانها محل للتعيين حتى يتعين في الودايع والغصوب والوكالات والمضاربات وغيرها مفيدا في نفسه لجواز انها ابين نقشا واقل غشا وانما احتيج الى هذا لانه يجوز ان يكون التصرف صادرا من الاهل مضافا الى المحل ومع ذلك لا يجوز لانه غير مفيد كما لو اشترى المأذون عبد نفسه فان مولاه وان كان اهلا والعبد محلا لكنه لما لم يكن مفيدا لم يصح حتى لو كان مفيدا بان اشترى رب المال عبد المضاربة من المضارب صح وان كان مال المضاربة له لكونه مفيدا فيصح كتعيين السلع فنقول هذا التعليل تغيير لحكم ... فلا يجوز وهذا لان حكم البيع في جانب السلع وجوب ملكها بالمشتري

اي تعيين النقود في المعاوضات

لا وجودها بل وجودها في ملك البايع قبل العقد شرط صحة العقد وحكم البيع في جانب الاثمان وجوبها ووجودها في الذمة معا بالعقد بدليل انه لا يشترط قيام الثمن في ملك المشتري عند العقد لصحة العقد وبدليل انه لو اشترى شيا بدراهم غير عين وفي يده دراهم صح العقد وثبت في الذمة فلو لم يكن وجود الدراهم في الذمة حكما اصليا لما ثبت في الذمة هنا لعدم الضرورة وبدليل جواز الاستبدال بها وهي ديون ولم تجعل في حكم الاعيان فيها ورآء الرخصة يعني ان جواز الاستبدال بالاثمان دليل على ان ثبوتها في الذمة حكم اصلي اذ لو كان بطريق الضرورة تبقى على حكمها ورآء الضرورة حتى لا يصح الاستبدال بالمسلم فيه قبل القبض وهذا لان التصرف في الثمن قبل القبض جايز والتصرف في المبيع قبل القبض لا يجوز والمسلم فيه مبيع وان كان دينا لان ثبوته دينا بطريق الضرورة فيبقى على حكم العينية فيما ورآء الرخصة وبدليل انه لم يجبر هذا النقص بقبض ما يقابله وهو المبيع ولو كان ثبوتها في الذمة بطريق الضرورة ولم يكن امرا اصليا لجبر هذا النقصان ما يقابله في المجلس فاذا صح التعيين انقلب الحكم شرطا اي اذا كان الحكم الاصلي في جانب الاثمان وجودها في الذمة فلو صح تعيينها كما صح تعيين السلع لخرج وجود الاثمان في الذمة من ان يكون حكما للبيع ولصار شرطا لان التعيين يقتضي سبق الوجود على السوق وهذه امارة انه شرط لا حكم لان حكم الشيء لا يسبق ذلك الشيء بل يعقبه او يقارنه وجعل الحكم شرطا تغيير فلا يجوز ورابعها ان يتعدى الى فرع هو نظيره فلا يصح التعليل في التيمم بانه طهارة حكمية لتعديه اشتراط النية الى الوضوء لان الفرع ليس بنظير للاصل في كونه طهارة اذ التيمم تلويث وهذا تطهير وغسل فلا يلزم من اشتراط النية فيما هو تلويث بذاته غير مطهر اشتراطها فيما هو تطهير حسا وشرعا وقد حققنا في الفروع وان التعدية الحكم من الناسي في الفطر الى المخطي والمكره لان عذرهما دون عذره وهذا لان عذر المخطي لا ينفك عن ضرب تقصير منه بترك المبالغة في التحرز الا ترى انه لا ينافي وجوب الكفارة والدية وعذر المكره باعتبار صنع هو غير مضاف الى صاحب الحق ولهذا لا يحل له الاكل في هذه الحالة وان كان مرخصا فيه وعذر الناسي منسوب الى صاحب الحق وقد من عليه باعتبار سلب الفعل عنه بقوله انما اطعمك الله وسقاك وقال الشافعي رحمه الله انتم عديتم حرمة المصاهرة من الوطي الحلال الى الوطي الحرام باعتبار الجزئية والحرام ليس بنظير للحلال في اثبات الكرامة لانك قد حرمت على الاول وحرمت على الثاني ويثبت بالاول النسب ولا يثبت بالثاني وحرمة المصاهرة كرامة ونعمة فان التحاق الاجنبيات بالامهات من الكرامات حتى تجوز النظر اليها والمسافرة معها واثبتم الملك الذي هو حكم البيع بالغصب وليسا بنظيرين فالبيع مشروع والغصب غير مشروع لانه عدوان قلنا ما عدينا من الحلال الى الحرام حتى يرد علينا ما ذكرت وهذا لان الوطي ليس باصل في اثبات الحرمة حلالا كان او حراما وانما الاصل فيه الولد الذي يتخلق من المائين

لانه المستحق للكرامات للبشر كالشهادة والقضاء والولاية وحرمة المصاهرة كرامة
فيكون هو المستحق لها ولا عصيان ولا عدوان فيه فجاز اثبات هذه الكرامة به كما
اجاز غيرها من الكرامات ثم تتعدى تلك الحرمة الى الزوجين باعتبار انخلاق الولد
من مائهما ثبت من معنى الاتحاد بينهما فيصير امهاتها وبناتها في الحرمة عليه كامهاته وبناته
ويصير آباؤه وابناؤه في كونها محرمة عليهم كآبائها ثم يقام ما هو السبب لاجتماع المائين
في الرحم وهو الوطي في محل الحرث مقام حقيقة الاجتماع في اثبات هذه الحرمة فلم يجز تخصيص
هذا الحكم وهو ثبوت حرمة المصاهرة لمعنى في نفس الوطي وهو الحل ولا ابطال هذا الحكم
لمعنى في نفس الوطي وهو الحرمة لانه حينئذ يكون عاملا بنفسه لا باصله وقد بينا ان الوطي ليس باصل
في اثبات هذا الحكم بل الاصل هو الولد الا ان اقامة السبب مقام ما هو الاصل فيما يكون
مبنيا على الاحتياط كالحرمات فاما النسب مما لا يبنى على مثله من الاحتياط فلهذا
لا يقام الوطي مطلقا مقام ما هو الاصل في اثبات النسب الا ترى انه لا يقام الوطي الحلال
مقام النسب فكيف يقوم مطلق الوطي مقامه ولا يلزم على هذا ان هذه الحرمة لا تتعدى الى
الاخوات والعمات حتى تجعل اخواتها كاخواته لان تحريم الاخوات موقت لان الحرمة ترتفع
بارتفاع نكاح الاولى بالاجماع وبقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم وبقوله وان تجمعوا
بين الاختين فلو صح التعدي الى الاخوات لثبت الحرمة مؤبدة فيتغير حكم النص وهو
الاصل ولا نوجب الملك بالغصب حكما له كما نوجبه بالبيع وانما نثبت الملك به شرطا
للضمان الذي هو حكم الغصب تفاديا عن الجمع بين البدل والمبدل منه في ملك واحد والضمان
مشروع كالبيع وشرعية الاصل تقتضي شرعية شرطه الذي هو تابع وقد استقصينا
الكلام فيه فيما سبق وخامسها ان لا يكون فيه نص لان فيه ابطال النص ان خالفه
ولا يجوز ان يكون التعليل مبطلا للنص ولا تفيد ان وافقه لان النص يغني عن التعليل
فلا تستقيم التعليل لايجاب الكفارة في القتل العمد واليمين الغموس بالقياس على
الخطاء والمعقودة لانه تعدية الى ما فيه نص وهو قوله عليه السلام خمس من الكبائر لا كفارة
فيهن الاشراك بالله وعقوق الوالدين والفرار من الزحف واليمين الفاجرة وقتل
النفس بغير حق ولا تشترط الايمان في مصرف الصدقات سوى الزكوة بالقياس على
الزكوة لانه تعدية الى ما فيه نص وهو قوله عليه السلام تصدقوا على اهل الاديان كلها
وانما خصت الزكوة لقوله عليه السلام لمعاذ خذها من اغنيائهم وردها في فقرائهم
ولا تشترط التمليك في الاطعام في الكفارات لما مر ولا تشترط الايمان في رقبة كفارة
اليمين والظهار بالقياس على كفارة القتل لانه تعدية الى ما فيه نص بتغييره بالتقييد
وقد حققناه قبل هذا والشرط الرابع ان يبقى حكم النص بعد التعليل على ما كان
قبل التعليل وذلك لان حكم النص في نفسه بالرأي باطل لانه لا يعارضه فاني تصلح
مغيرا للحكم سواء كان في الفرع او في الاصل وذلك مثل
اشتراط التمليك في الاطعام

في الكفارات فانه تغيير لحكم النص لان الاطعام اسم لفعل يسمى لازمه طعما وهو الاكل
فكان متعديه جعل الغير آكلا وذا يتحقق بالاباحة فكان اشتراط التمليك قياسا
على الكسوة تغييرا لحكم النص وكذلك التعليل لقبول شهادة المحدود في القذف بعد
التوبة بالقياس على المحدود في سائر الجرائم كالزنا والشرب باعتبار انه محدود في
كبيرة باطل لان حكم النص الوارد فيه بعد التعليل لا يبقى على ما كان قبله فقبل هذا
التعليل هو سقوط الشهادة بالنص ابدا ويكون ذلك متمما للحد وبعد التعليل
يتغير هذا الحكم لان الوقت من الابد بعضه وهذا لانه ابطل الشهادة الى زمان
التوبة والنص يقتضي ان يكون مؤبدا وكذا التعليل لابطال شهادته بنفس القذف بدون
العجز بالقياس على سائر الجرائم باطل لانه تغيير لحكم النص فان العجز عن اقامة اربعة
من الشهداء بعد القذف ثابت بالنص لاقامة الجلد ورد الشهادة وهو قوله تعالى ثم لم
يأتوا باربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا فكان اثبات
الرد بنفس القذف بدون اعتبار مدة العجز بالتعليل باطلا لان حكم النص لا يبقى بعد التعليل
على ما كان قبله وقال بعض اصحاب الشافعي رحمه الله النفي مما تقع به التعزير فكان من جنسه
حدا كالجلد قلنا هذا فاسد لان الجلد اذا لم يضم اليه النفي في زنا البكر كان حدا كاملا
واذا ضم اليه النفي كان بعض الحد فكان تغييرا وهذا لان الله تعالى جعل الجلد كل الحد لانه
قال فاجلدوا والفاء للجزاء والجزاء اسم للكافي وتمام تقريره في الكافي وكذا القول بسقوط
شهادة الفاسق ووقوعه اصلا بالقياس على المحدود في القذف او على العبد والصبي
باطل لان الحكم الثابت بالنص في نبأ الفاسق التثبت والتوقف لقوله تعالى يا ايها الذين
آمنوا ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا اي فتوقفوا فيه وتطلبوا بيان الامر
وانكشاف الحقيقة دون الابطال وفيما تعين حمة البطلان لا يبقى التوقف فلم
حكم النص بعد التعليل على ما كان قبله وقال الشافعي رحمه الله انتم غيرتم حكم النص بالتعليل
في مسائل منها ان الواجب بالنص اطعام عشرة مساكين وقد جوزتم الصرف
الى مسكين واحد في عشرة ايام بالتعليل وفيه تغيير حكم النص ومنها ان قوله عليه السلام
لا تبيعوا الطعام بالطعام يتناول القليل والكثير وانتم خصصتم القليل بالتعليل
فقد غيرتم حكم النص بالتعليل والنص اوجب الشاة في الزكوة بصورتها ومعناها
بقوله عليه السلام في خمس من الابل شاة وقد ابطلتم حق الفقير عن الصورة بالتعليل
بالمالية وحق المستحق مراعى في صورته ومعناه كما في حقوق العباد وثبت بالنص
حقوق الاصناف المعدودة في الصدقات لوجود الاضافة اليهم بلام التمليك
بقوله انما الصدقات للفقراء الآية وانتم جوزتم الصرف الى صنف واحد بالتعليل بالحاجة
غيرتم هذا الحكم المنصوص عليه وثبت بالنص لزوم التكبير لافتتاح الصلوة بقوله تعالى
وربك فكبر وبقوله عليه السلام تحريمها التكبير وانتم عللتم بالثناء وذكر اسم الله تعالى
على سبيل التعظيم فجوزتم افتتاح الصلوة
بغير لفظ التكبير تغيير حكم
المنصوص عليه

وثبت بالنص وجوب استعمال الماء لتطهير الثوب عن النجاسة بقوله عليه السلام حتّيه
واقرصيه ثم اغسليه بالماء وقد غيرتم بكونه قالعا فجوزتم تطهير الثوب النجس
باستعمال سائر المائعات سوى الماء وفيه تغيير حكم النص قلنا لا تغيير فيها
فحكم ان العشرة محل لصرف طعام الكفارة ثابت وهذا الحكم باق ولكنا عرفنا باشارة
النص ان المعتبر سد خلة المحتاج لانه نص على الصفة التي تنبئ عن الحاجة في المصروف
اليه وهي المسكنة وعلمنا ان الحاجة تتجدد بتجدد الايام فجعلنا المسكين الواحد في
عشرة ايام بمنزلة عشرة مساكين في جواز الصرف اليه اذ الواجب سد عشر خلات وهو
ثابت بالصرف الى مسكين واحد في عشرة ايام كما ثبت بالصرف الى العشرة مساكين في
يوم واحد وانما خصصنا القليل من قوله عليه السلام لا تبيعوا الطعام بالطعام الا
سواء بسواء لان استثناء حالة التساوي دل على عموم صدره في الاحوال ولن يثبت ذلك
الا في الكثير فصار التغيير بالنص مصاحبا للتعليل لا به يوضحه ان حذف المستثنى منه
موضع النهي جائز وفي موضع الاثبات لا يجوز وبرهانه عرف في موضعه وقد حذف المستثنى
منه هنا اذ الطعام لا يصلح ان يكون مستثنى منه لان استثناء الحال وهو معنى يقوم بالغير
عن العين وهو قائم بنفسه محال فلا جرم يثبت المستثنى منه على وفق المستثنى كقول محمد رحمه الله
في الجامع ان كان في الدار الا زيد فعبده حر ان المستثنى منه بنو آدم حتى لو كان في الدار صبي
او امرأة يحنث ولو كان فيها ثوب او دابة لا يحنث ولو قال الا حمار كان المستثنى منه الحيوان
حتى لو كان فيها حيوان آخر غير الحمار يحنث ولو كان فيها ثوب لم يحنث ولو قال الا ثوب كان
المستثنى منه كل شيء حتى لو كان في الدار شيء سوى الثوب مما هو مقصود بالامساك في الدار يحنث
والمستثنى حال فكان المستثنى منه الاحوال وهي حال التساوي وحال التفاضل وحال المجازفة
ولم يثبت هذه الاحوال الا في الكثير لان التساوي انما يعتبر بالكيل بالاجماع وبالنص على ما مر
والتفاضل انما يكون عند وجود الفضل على المساوي وبين كيلا والمجازفة عبارة عن عدم
العلم بالمساواة كيلا والكيل لا يتأتى الا في الكثير فعرفنا ان اختصاص القليل ثابت بدلالة
النص وانه كان مصاحبا للتعليل لانه حصل بالتعليل واما الزكوة فليس فيها ما هو
ثابت للفقير بالنص حتى يتغير بالتعليل بل الزكوة محض حق الله تعالى فانها عبادة محضة والصوم
والحج عبادة وحق الله تعالى وكذا هذا الركن فثبت ان الواجب لله تعالى وانما سقط حقه في
الصورة باذنه بالنص لا بالتعليل لانه وعد ارزاق الفقراء بقوله وما من دابة في الارض
الا على الله رزقها ثم اوجب مالا مسمى على الاغنياء لنفسه وهي الشاة والابل والبقر
ثم امر بانجاز المواعيد من ذلك المسمى بالنص وهو قوله عليه السلام خذها من اغنيائهم
وردها في فقرائهم وذلك لا يحتمله مع اختلاف المواعيد اي ذلك المسمى لا يحتمل انجاز
المواعيد لاختلاف المواعيد لاحتياج البعض الى كذا والبعض الى غيره وكذا لا وجود
في عين الشاة فكان اذنا بالاستبدال ضرورة فيكون المصروف الى كل واحد منهم على الموعود
له كالسلطان يعطي الاولياء بمواعيد مختلفة كتبها باسمائهم ثم امر واحدا بايفاء
ذلك كله من مال بعينه فانه يكون ذلك اذنا له بالاستبدال ضرورة وكمن له على آخر كر بر
ولآخر على رب الدين عشرة دراهم فامر له البر ملء عليه البر
بقضاء حق صاحب العشرة من البر
فاجبي الى صاحب العشرة عشرة

دراهم برضاه وقبله جاز ويسقط حق صاحب البر عن البر والثابت بضرورة النص كالثابت
بالنص فصار التغيير بالنص مجامعا للتعليل لا بالتعليل فان قلت
فاذا كان جواز الاستبدال ثابتا بالنص فما فايدة التعليل قلت التعليل لحكم شرعي
وهو كون الشاة صالحة للتسليم الى الفقير فان هذا حكم شرعي وهذا لانه لما اخرج المال
الى الله تعالى على وجه تمكن فيه نوع خبث عند ابتداء القبض الذي هو لله تعالى قال الله تعالى
الم تعلموا ان الله هو يقبل التوبة عن عباده ويأخذ الصدقات لتصير قربة مطهرة
قال الله تعالى خذ من اموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها وانما يكون مطهرة اذا كانت مزيلة
لنجاسة الآثام عن المزكي واذا كانت مطهرة تمكن في ذلك المال خبث كما في الماء الذي
توضأ به انسان ولهذا قال عليه السلام يا معشر بني هاشم ان الله حرم عليكم غسالة الناس
وعوضكم منها بخمس الخمس فتبين انه يصير بمنزلة الماء المستعمل ولهذا كان حراما في الامم
السالفة فكانت علامة قبول الصدقات ان تنزل من السماء نار فتحرقها وانما
احلت لهذه الامة بعد تمكن الخبث فيها بشرط الحاجة والضرورة كما تحل الميتة
بالضرورة وحرمت على الغني لعدم الحاجة فعرفنا ان حكم النص صلاحية المحل للتصرف
الى الفقير كفاية له فنحن نعلل صلاحية الشاة لكفاية الفقير فنقول انها صارت
صالحة لكفايته لانها مال متقوم يصلح لقضاء حوائجه وهذه الصفات موجودة
في ساير الاموال فجازت التعدية اليها وانما قيدنا بالمتقوم لان المطلوب دفع
الحاجة وهي لا تندفع بغير المتقوم ولئن ثبت ان الواجب خالص حق الله تعالى كان
اللام في قوله للفقراء لام العاقبة اي يصير لهم بعاقبته لان قبض الفقير يقع اولا لله
وانما يصير مصروفا الى الفقير بدوام يده وهذا كقوله لدوا للموت وابنوا للخراب
ومعلوم ان البناء لا يبنى للخراب وانما يبنى للسكنى ولكن عاقبته الخراب على ان اللام
وان بقيت على موضوعها فلابد من ان الزكوة لم تكن حق الله تعالى لانه انما وجب لهم
بعدما صار صدقة وذلك بعد الاداء الى الله تعالى وانما يكون بابتداء قبض الفقير
على ما قررنا وتبين بما ذكرنا ان الحق للفقراء في الزكوة وانما صاروا مصارف باعتبار
الحاجة والحاجة شيء واحد وان كان اسباب الحاجة مختلفة وهذه الاسماء المذكورة في
النص اسباب الحاجة وهم بجملتهم للزكوة بمنزلة الكعبة للصلوة وبوجوب التوجه
اليها لا تصير الصلوة حقا للكعبة ثم كل صنف من هذه الاصناف بمنزلة جزء من
الكعبة واستقبال جزء منها كاستقبال جميعها في حكم جواز الصلوة فكذا الصرف
الى صنف منها باعتبار ان المال يصير بقبضه لله تعالى خالصا بمنزلة الصرف الى جميع
الاصناف منها باعتبار ان ولا نقول ان حكم النص وجوب التكبير بعينه
عند الشروع في الصلوة بل الواجب تعظيم الله تعالى بكل جزء من البدن واللسان من
الاعضاء الظاهرة من وجه وهذا لان الصلوة تعظيم الله تعالى
بجميع الاعضاء فيتعلق بكل عضو ما يليق به
من التعظيم ثم التعظيم باللسان

يكون بالثناء والذكر فكان ذكر الله تعالى على سبيل التعظيم لتحقق احد الفعل المتعلق باللسان
والتكبير آلة صالحة لحصول فعل اللسان تعظيما فصار حكم النص بعينه ان يجعل التكبير آلة
فعلها لكونه ثناء مطلقا فعدّيناه الى ساير الفاظ الثناء مع بقاء حكم النص وهو كون التكبير
ثناء صالحا للتعظيم وكذلك استعمال الماء لم يجب بعينه لان من القى الثوب النجس او قطع
موضع النجاسة لم يجب عليه استعمال الماء بل الواجب ازالة النجاسة عن الثوب والماء آلة صالحة
لازالة النجاسة فاذا عللنا وعدّينا حكمه الى ساير ما يصلح آلة من المايعات فقد بقي حكم النص
بعينه وهو كون الماء آلة صالحة للتطهير ثم طهارة المحل امر اصلي لان نجاسته بالمجاورة
لا باعتبار ان عينه نجس وانتفاء صفة النجاسة في المزيل اعني الماء بابتداء ملاقاة النجاسة
الى ان يزايل الثوب بالعصر حكم شرعي ثبت بالنص وبالتعليل تعدّى هذا الحكم الى الفرع وبقي
في الاصل على ما كان قبل التعليل ولا يلزم ان الحدث لا يزول بساير المايعات سوى الماء
لان عمل الماء لا يثبت في محل الحدث الا باثبات المزال في محل الحدث وذلك امر شرعي غير معقول
ثبت في محل الحدث عند استعمال الماء الذي يوجد مباحا ولا يبالي بخبثه فلا يمكننا اثباته في
او ان استعمال ساير المايعات بالراي وهو غير معقول مع ان ساير المايعات يلحقنا الحرج
بتحصيلها لانها لا يوجد مباحة غالبا بيانه ان الوضوء مطهر بقوله تعالى ولكن يريد ليطهركم
والتطهير لا يتحقق الا في محل نجس الا ان يكون اثبات الثابت والنجاسة غير ثابتة حقيقة لان
اعضاء المحدث طاهرة حتى لو ادخل يده في الاناء لا يتنجس الماء فعرفنا انه ثبت حكما ضرورة
الامر بالتطهير ومن ضرورته زوال النجاسة والشرع انما امر بالتطهير فظهرت النجاسة في حق الماء
بخلاف القياس فلا يمكن اظهار النجاسة في حق غير الماء من المايعات لما قررنا واذا لم تظهر النجاسة
في حق المايعات لا يحصل باستعمالها طهارة كما يحصل باستعمال الماء بخلاف تطهير الاخباث
لان المزال ثمة معقول فيمكن التعدية فان قيل فاذا كان الوضوء تطهيرا حكميا غير
معقول المعنى على ما قررت فينبغي ان يشترط النية فيه كما في التيمم قلنا التغيير من
الطهارة الى النجاسة عند استعمال الماء ثبت في محل العمل بوجه لا يعقل فاما الماء في كونه
مزيلا اذا استعمل في المحل فمعقول لانه خلق لذلك فلا حاجة الى اشتراط النية لحصول
الازالة به كما لا يشترط في غسل الثوب عن النجاسة بخلاف التيمم لان التراب غير مزيل للنجاسة
طبعا وانما جعله الشرع مزيلا بخلاف القياس عند ارادة الصلوة وبعد صحة الارادة
وصيرورته مطهرا يستغني عن النية ايضا وهذه المعاني انما تدرك بالتامل والانصاف
وتعظيم حدود الشرع بلا اعتساف

فصل في الركن

واما ركن الشيء عبارة عما يقوم به ذلك الشيء قيل وركنه ما جعل علما على حكم النص مما
اشتمل عليه النص وجعل الفرع نظيرا له في حكمه بوجوده فيه لان قيام القياس بهذا
فكان ركنا له وقيد بالعلم لان العلم ما يعلم به الشيء ولا يكون ثابتا به والحكم في المنصوص
عليه ثابت بالنص دون العلة وهو جايز ان يكون وصفا لازما اي ما جعل علما على
حكم النص جاز ان يكون وصفا لازما كالثمنية جعلناها علة للزكوة في الحلي وهي
صفة لازمة للذهب والفضة فانها خلقا للثمنية ايضا وفيها هذا
الوصف عارض وكالطعم جعله الشافعي رحمه الله علة

للربوا وهو وصف لازم للحنطة لا ينفك عنها بخلاف تعليلنا بالكيل فانه غير لازم
لانه يختلف باختلاف عادات الناس في بلد ما كيل والا وقات وعارضا كقوله
عليه السلام للمستحاضة في علة انتقاض الطهارة انه دم عرق انفجر فالانفجار صفة
عارضة غير لازم لان الدم موجود في العرق بدون الانفجار واسما فانه عليه السلام
علل بالدم بوصف الانفجار والدم اسم لا وصف وجليا كالطواف علة لسقوط النجاسة
في قوله عليه السلام انها من الطوافين والطوافات عليكم وخفيا كالكيل والجنس في باب
الربوا وهو كثير وحكما كقوله عليه السلام للخثعمية ارايت لو كان على ابيك دين
فقضيت اما كان يجزيك فقالت نعم قال فدين الله احق علل الجواز الاداء بالنيابة
بكونه دينا والدين حكم شرعي لانه عبارة عن الثابت في الذمة وذلك حكم شرعي اي
فالنبي عليه السلام جعل حكما شرعيا علة لحكم شرعي وهو القبول وكقولنا في المدبر انه مملوك
تعلق عتقه بمطلق موت المولى فلا يجوز بيعه كام الولد بخلاف المدبر انه مملوك
المقيد فانه ما تعلق عتقه بمطلق موت السيد فالتعلق حكم جعل علة لحرمة البيع
وكقولهم في ظهار الذمي صح طلاقه فصح ظهاره كالمسلم ومن وجب العشر في زرعه
وجبت الزكوة في زرعه كالبالغ وفردا كتعليلنا ربوا النسا بالجنس او الكيل
وعددا كتعليلنا حرمة التفاضل بالقدر والجنس وكتعليله عليه السلام في المستحاضة
حيث اعتبر شيئين اسم الدم وصفة الانفجار وكتعليلنا في نجاسة سؤر السباع بانه
حيوان محرم الاكل لا لكرامته ولا بلوى في سؤره ويجوز في النص كالطواف في الحديث
الذي رويناه في قوله عليه السلام لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء وفي غيره اذا
كان الغير ثابتا به نحو ما روي انه عليه السلام نهى عن بيع ما ليس عند الانسان ورخص في السلم
فالرخصة معلولة ملوحة باعدام العاقد وافلاسه وذلك غير مذكور في النص لكنه ثابت
بالنص لان السلم يفتقر الى العاقد والاعدام صفته فيكون ثابتا بالنص وهذا التعليل
يصح على مذهب الشافعي رحمه الله حتى يعديه من المؤجل الى الحال وعندنا لا يجوز لثبوته
على خلاف القياس وكذا النهي عن بيع الآبق معلول بجهالة في نفسه على وجه يفضي الى المنازعة
او بعجز عن تسليم المبيع ولا ذكر لهما في النص ولكنهما ثبتا بالنص لان الجهالة صفة المبيع
والمبيع ثبت به والعجز صفة البايع وهو ثابت بذات البيع لا يتصور بدون البايع وقال
عليه السلام لا تنكح الامة على الحرة وعلل الشافعي رحمه الله التحريم بتعريض الجزء الحر منه
للرق على غنية منه ليعديه الى طول الحرة وليس في النص ذلك لكن ذكر النكاح يقتضي
ناكحا وما ثبت بمقتضى النص فهو كالمنصوص وانما استوت هذه الوجوه في كونها
ركنا لان العلة انما صارت علة باثرها واذا لا يوجب الفصل بين هذه الوجوه فمتى
ثبت التاثير في ضرب من هذه الضروب كان علة يجب العمل بها والاثر كون الوصف
علة صالحة وعدالته بظهور اثره في جنس الحكم المعلل به ونعني بصلاح الوصف ملائمته
وهو ان يكون على موافقة العلل المنقولة عن رسول الله
عليه السلام وعن السلف كتعليلنا

وفي بعض النسخ كتأثيره

بالصغر وولاية المناكح لما يتصل بها من العجز تأثير الطواف لما يتصل به من الضرورة اعلم انه لا خلاف ان جميع اوصاف النص لا يجوز ان تكون علة لان جميع الاوصاف لا يوجد الا في المنصوص فيؤدي الى سد باب القياس حينئذ وليس للمعلل ان يجعل اي وصف شاء من الاوصاف علة للحكم فقال اهل الطرد من غير ان تعتبر فيه معنى تعقل حتى قالوا الخل مايع لا تبنى القنطرة على جنسه فلا يزال النجاسة كالدهن فلابد من ان يكون علة بشرط ان لا ينقض عليها وقال الجمهور من الفقهاء هو صلاح الوصف ثم عدالته بمنزلة الشاهد فانه لا بد من صلاحه بان يكون حرا عاقلا بالغا وعدالته باجتنابه عن محظورات دينه ليستدل به على اجتنابه عن الكذب ثم لا يصح الاداء الا بلفظ خاص وهو اشهد او ما يماثله بلغة اخرى ونعني بصلاح الوصف ملائمته ومعناها ان تكون موافقا للعلل المنقولة عن رسول الله عليه السلام وعن الصحابة رضي الله عنهم غير نائب عن طريقهم في التعليل لان الكلام في العلة الشرعية والمقصود اثبات حكم شرعي بها فلا بد من ان تكون موافقا لما نقل عن الذين عرفوا احكام الشرع بيانا لكم وبعد العدالة التاثير اي يكون لجنس ذلك الوصف تاثير في اثبات ذلك الحكم او جنس ذلك الحكم او لعين ذلك الوصف تاثير في جنس ذلك الحكم او عينه وان عمل به قبل التاثير صح ولكن لا يجب العمل به فاما قبل الملائمة فلا يصح العمل به كالشاهد لا يجوز العمل بشهادته قبل ظهور الصلاحية وبعد ظهور الصلاحية لا يجب العمل بشهادته قبل ظهور عدالته ولكن يجوز العمل بها حتى لو قضى القاضي بشهادة المستور نفذ وقال بعض الشافعية عدالة الوصف بكونه مخيلا اي موقعا في القلب خيال الصحة والقبول لانه امر باطن لا يعلم بطريق الحس فيجب الرجوع الى شهادة القلب فاذا اخايل في القلب اثر القبول والصحة كان ذلك حجة للعمل به كما اذا اشتبهت القبلة ولم يوجد عليها دليل محسوس وجب الرجوع الى شهادة القلب فيجب العمل بما يقع في قلبه انه جهة الكعبة ثم يعرض على الاصول للاحتياط كالشاهد يعرض على المزكين الا ان هناك تعرض حتما للاحتياط لانه يتوهم ان يعترض ثم بعد اصل الاهلية ما يبطل الشهادة عن فسق او غيره فاما الوصف فلا يحتمل مثله فتثبت الصلاحية عندهم بالملائمة على ما فسرنا والعدالة بالاخالة وقال بعضهم عدالته بالعرض على الاصول حتى اذا كان مطردا سالما عن النقوض والمعارضات كان عدلا كما ان عدالة الشاهد تثبت بعرض حاله على المزكين فاذا عرض حاله على المزكي ولم يجرحه يجب العمل بشهادته وادنى ذلك اصلان اذ لا نهاية للاعلى واحتمال ان يرده مزكي آخر لا يعتبر ان التزكية بالاحتمال لا ترد وهذا بناء على اصله ان العدد في التزكية شرط فعلى القول الاول يصح العمل به قبل العرض لانه صلح ان الاعتصار معدلا بكونه مخيلا وانما العرض على الاصول احتياطا والنقض جرح اي يجرح الوصف ويخرجه من ان يكون علة كجرح الشاهد بالرق والمعارضة دفع اي لا يمنع الوصف عن العلية ولكن يدفع الحكم بعلة اخرى كشاهد آخر يشهد بخلاف ما شهد به العدل وعلى التاثير لا يصح لانه يصير حجة ونحن نقول نحتاج الى اثبات صحة علية ما لا يحس ولا يعاين وهو ما جعل علما على حكم النص وما لا يحس فانما يعلم باثره الذي ظهر في موضع من المواضع

الا ترى ان الطريق في معرفة عدالة الشاهد بالنظر الى اثر التدين في احترازه عن محظور دينه فيستدل به على احترازه عن شهادة الزور وكذلك الدلالة على اثبات الصانع يكون بآثار صنعه وهو جل وعلا غير محسوس فكذا هنا يعرف اثر الوصف بطريق الوصف والبيان على وجه مجمع عليه اذ لو لم يكن كذلك لا يجري نفعا على ما نبين في طهارة سؤر الهرة وغيرها ان شاء الله تعالى وهذا كاثر المحسوس الدال على غير المحسوس كالبناء فانه يدل على الباني واما الاخالة فهي مجرد الظن والظن لا يغني من الحق شيئا وغايته ان يجعل بمنزلة الالهام وهو لا يصلح للالزام على الغير ولانه باطن لا يطلع عليه غيره فلا يكون حجة على الغير كالتحري فان ما يؤدي اليه تحريه لا يكون دليلا على غيره حتى لا يلزم الغير اتباعه في ذلك ولا دليلا شرعيا لان الله تعالى اجرى الاحكام على الظاهر ولانه دعوى لا ينفك عن المعارضة لان خصمه يقول تخايل في قلبي اثر القبول والصحة للوصف الذي يدعيه والتعارض لا يجوز ان يكون لازما في الحجج الشرعية كما لا يجوز المناقضة لان ذا لا يليق بالحكيم لكونه امارة الجهل وكذا الاطراد والعرض على الاصول لا يصلح دليلا لانه عبارة عن عموم شهادة هذا الوصف في الاصول فيكون نظير كثرة اداء الشهادة من الشهود وذا لا يوجب عدالته قوله الاصول مزكون قلنا لا كذلك بل كل اصل شاهد فالاصول كجماعة الشهود والاطراد في الاصول بمنزلة كثرة الشهود وكيف يصح ان يجعل الاصول مزكين ولا معرفة لهم بهذا الوصف وحاله وانى يصح التزكية ممن لا خبرة له ولا معرفة له بحال الشهود فان قيل المعجزة انما صارت آية لسلامتها عن المعارضة كما قال الله تعالى قل لئن اجتمعت الانس والجن على ان يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا قلنا لا كذلك بل لكونها خارجة عن مقدور البشر وفرق ثم بين الشاهد والوصف بانه يتوهم ان يعترض بعد اصل الاهلية ما يبطل الشهادة كالفسق لانه مبتلى بالطاعة منهي عن المعصية بخلاف الوصف باطلاق الوصف بعد كونه ملائما لا يبقى الاحتمال في اصله ان الشرع جعله علة ام لا لانه لم يصر علة بذاته بل بجعل الشرع اياه علة لان علل الشرع جعلية فان ورد عليه نقض او معارضة تبين انه ما اثر فاذا لم يكن حجة ثم للاحتمال في الوصف فلا يكون حجة هنا للاحتمال في الاصل اولى فان قلت الاحالة الى التاثير احالة الى ما لا يعقل فلا يصلح الاحتجاج به قلت لا كذلك بل الاثر من حيث اللغة محسوس كاثر المشي على الارض فانه يدل على الماشي عقلا واثر الجرح بالاعضاء واثر الدواء المسهل في الاسهال ومن حيث الشرع معلوم ايضا كما هو في عدالة الشاهد انها يتعرف باثر دينه في امتناعه عن محظور دينه فالاثر وهو الامتناع معقول والدليل على ان صحة العلة بالتاثير العلل المنقولة عن رسول الله عليه السلام كقوله عليه السلام الهرة ليست بنجسة فانها من الطوافين والطوافات عليكم فقد علل لسقوط النجاسة بضرورة الطواف علينا وللضرورات تاثير في اسقاط حكم الحرمة والنجاسة

قال الله تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه ومن اضطر الى اكل الميتة او الدم فانه
يسقط اعتبار نجاستها حتى لا يجب عليه غسل اليد والفم لمكان الضرورة وقوله عليه السلام
للمستحاضة انه دم عرق انفجر توضئي لكل صلوة فقد اوجب بهذا النص الطهارة بالدم
مع النجاسة لكونه جسما وسائلا وبانه غير معتاد بخلاف الحيض والنفاس فانهما
لا يوجبان الطهارة بل ينقضانها لانهما معتادان لبنات آدم عليه السلام فيلحق الحرج فيهما
بخلاف دم الاستحاضة لانه غير معتاد فلا يلحق الحرج فيه وعلقه بالانفجار وله اثر في
الخروج والوصول الى موضع يجب تطهيره فلقيام النجاسة اثر في التطهير لقوله تعالى وثيابك
فطهر وقوله عليه السلام في المني اغسليه ان كان رطبا وافركيه ان كان يابسا ووجوب التطهير
لا يكون الا بعد وجود النجاسة ولما كان الانفجار آفة ومرضا لازما كان له اثر في التخفيف
فلهذا بقينا الطهارة مع وجود الحدث المنافي في وقت الحاجة ليتمكن المكلف من التفصي
عن عهدة التكليف وقوله عليه السلام لعمر رضي الله عنه وقد ساله عن القبلة من الصائم ارايت
لو تمضمضت بماء ثم مججته اكان يضرك فقال لا فقال ففيم اذا فعلل لعدم الفطر
بعلة مؤثرة وهي المضمضة بالماء من بابه غير ابتلاع اي الفطر ضد الصوم والصوم كف
عن شهوة البطن والفرج والقبلة مقدمة قضاء شهوة الفرج كالمضمضة للبطن وليس
فيها قضاء الشهوة ثم هناك لا يفسد الصوم فكذا هنا وقوله عليه السلام في تحريم الصدقة
على بني هاشم ارايت لو تمضمضت بماء ثم مججته اكنت شاربه فقد علل بمعنى مؤثر
وهو ان الصدقة مطهرة من الآثام لقوله تعالى خذ من اموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم
فكانت وسخا كالماء المستعمل والامتناع من شرب ذلك من معالي الامور فكذلك
حرمة الصدقة على بني هاشم تكون مما هو من معالي الامور تعظيما لهم واكراما وعن
الصحابة رضي الله عنهم فانهم اختلفوا في ميراث الجد مع الاخوة فقال ابو بكر وابن عباس
رضي الله عنهما لا يرث الاخ مع الجد وقال علي وزيد وابن مسعود رضي الله عنهم يرث
فشبه علي رضي الله عنه الاخوين بشجرة انبتت غصنين والجد مع النافلة بشجرة نبت
منها غصن ثم نبت من غصنها غصن فالقرب بين الغصنين مجاورة من غير واسطة
وبين الغصن الثاني واصل الشجرة مجاورة بواسطة الاول فعلى هذا ينبغي ان يقدم الاخ
على الجد الا ان في الجد معنى آخر فهو الولاد وشبه زيد الاخوين بواد يتشعب منه نهران
والجد مع النافلة بواد يتشعب من النهر جدول فالقرب بين النهرين اظهر منه بين الجدول
واصل الوادي لان قرب احد النهرين من الآخر بلا واسطة وقرب الجدول من الوادي
بواسطة النهر وهذا يوجب تقديم الاخوة على الجد الا ان قرب الجد ولد من الوادي وان
كان بواسطة فهو قرب جزئية لانه جزء من النهر الذي هو جزء من الوادي فكان لكل واحد منهما
نوع ترجيح على الآخر فاستويا وقال ابن عباس رضي الله عنهما الا يتقي الله زيد ان يجعل ابن الابن
ابنا ولا يجعل اب الاب ابا فاعتبر احد الطرفين بالطرف الآخر في القرب يعني ان ابن الابن
اقوى من الاخ وكذا الجد لاستوائهما في الاتصال والجزئية اذ كل واحد منهما متصل بواسطة
فعللوا بمعان مؤثرة فعلم بانهم اعتبروا التاثير

وقال عبادة ابن الصامت رضي الله عنه النبيذ اذا طبخ ادنى طبخة حرام وهو قول
الشافعي رحمه الله وعندنا يحل وهو قول عمر رضي الله عنه فقال عبادة ما ارى النار تحل
شيئا يعني انه قبل الطبخ اذا صار مسكرا يكون حراما اجماعا فكذا بعده اذ النار لا تحل
شيئا فقال عمر رضي الله عنه اليس يكون خمرا ثم يصير خلا فيشربه فعلل بمؤثر وهو تغير
الطباع فان المني كان دما ثم يصير نطفة ثم يصير علقة ثم يصير انسانا ولا يبقى
صفة النجاسة وكذلك الحمار اذا صار ملحا يطهر لهذا وعن السلف فقد قال
ابو حنيفة رحمه الله في اثنين اشتريا عبدا وهو ابن احدهما انه لا يضمن لشريكه لانه
اعتقه برضاه والرضا مؤثر في اسقاط ضمان العدوان كما لو اذن له نصا ان يعتقه
وهذا لان الضمان يجب حقا له بطريق الجبر وقد رضي بسقوط حقه فلا حاجة الى الجبر
وانما الشان في اثباته وبيانه ان الرضا يثبت صريحا مرة وحكما اخرى وهو ان
يباشر علة الحكم فيصير راضيا به وقد باشر الشريك العلة لان ايجاب البايع واحد
فلا بد ان يكون القبول واحدا فصار قبولهما وايجابه علة واحدة ثم انقسم الحكم
لحق المزاحمة لا لانقسام العلة وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله فيمن اودع صبيا
مالا فاستهلكه لا ضمان عليه لانه سلطه على استهلاكه والتسليط مؤثر في اسقاط ضمان
الاتلاف والشان في اثباته وبيانه انه اثبت يده على المال وليس التسليط
الا هذا والتسليط على الاستهلاك رضا بالاستهلاك والرضا بالاستهلاك يسقط
الضمان عن المستهلك والتقييد بالحفظ يصح في حق البالغ لا في حق الصبي لانه لا ولاية له عليه
وقال الشافعي رحمه الله في الزنا انه لا يوجب حرمة المصاهرة لان الزنا فعل رجمت عليه
والنكاح امر حمدت عليه وهذا استدلال بوصف مؤثر في الفرق بينهما يعني ان ثبوت
حرمة المصاهرة بطريق النعمة فيكون سببها ما يحمد عليه ولا يجوز ان يكون سببها ما
تعاقب عليه وهو الزنا الموجب للرجم وفي النكاح انه لا يثبت بشهادة النساء مع الرجال
لان النكاح ليس بمال وهذا تعليل بوصف مؤثر لان الاصل في شهادة النساء عدم القبول
لما فيهن من الغفلة والنسيان وانما قبلنا في الاموال لعموم البلوى لانه يكثر وجودها
فلو لم تقبل شهادتهن ثمة لادى الى الحرج اما النكاح فلا يكثر وجوده فلو لم تقبل
شهادتهن لا تؤدي الى الحرج ولانه امر عظيم الخطر فلا يثبت الا بحجة اصلية خالية عن الشبهة
ولما ثبت انهم اعتمدوا التاثير عللنا في الفروع على هذا النمط فقلنا في مسح الراس انه مسح
فلا يسن تثليثه كمسح الخف لان صفة المسح قد اثرت في التخفيف في فرضه حتى لم يستوعب
محله ولهذا ابتادى الفرض بالبعض بخلاف الغسل فانه لا يتادى الا باستيعاب كل المحل
ففي سنته اولى وقال الشافعي رحمه الله انه ركن في الوضوء فيسن فيه التكرار كالغسل
صفة الركنية لا تؤثر في ابطال التخفيف لثبوت الركنية في التيمم ومسح الخف وعدم التكرار
وعللنا في ولاية المناكح بالصغر والبلوغ فقلنا الثيب الصغيرة يزوجها ابوها
كرها لانها صغيرة فاشبهت البكر الصغيرة

ولا يزوج البكر البالغة الا برضاها لانها بالغة فاشبهت الثيب البالغة وقال الشافعي رحمه الله
في الثيب الصغيرة لا يزوجها ابوها لانها ثيب وقال في البكر البالغة يزوجها من غير رضاها
لانها بكر والمؤثر ما قلنا لان الولاية شرعت نظرا للمولى عليه لعجزه عن مباشرة ذلك
بنفسه مع حاجته الى مقصوده كالنفقة فانها شرعت حقا للعاجز والمؤثر في ذلك
الصغر فله اثر في اثبات الولاية مالا لان العجز بلازمة لقصور عقله ولهذا اسقطت التكاليف
الشرعية بسببه وهذه الولاية من جنسها وللبلوغ اثر في قطع ولاية الغير في حق المال
فكذا في النكاح فصح التعليل بالعجز لوجود الولاية والقدرة لعدم الولاية لا بالبكارة
والثيابة لانه لا اثر لهما وعللنا في صوم رمضان بانه صوم عين فيتادى بمطلق النية
كالنفل وما قلنا مؤثر في سقوط التعيين لان النية في الاصل للتعيين وقطع المزاحم
ولم في رمضان صوم غير فرض فكان عينا فيه فيصاب بمطلق الاسم واستغنى عن التعيين
وعللوا بانه صوم فرض فاشبه القضاء قلنا كونه فرضا لا اثر له الا في اصابة المامور به
ولا ينفي صفة التعيين والحاصل ان اصل النية انما احتيج اليه ليتميز العبادة من العادة وقد
وجد وانما يحتاج الى نية التعيين لقطع المزاحم ولا مزاحم هنا فكيف يكون ذكر الوصف بدون الرد
الى الاصل وفرع لانه مقدر الشيء بالشيء فيصح ذكر الوصف بدون الرد الى الاصل لا يكون قياسا
قلنا التعليل لا يكون الا باصل مجمع عليه ولكنه يستغنى عن ذكره لوضوحه لما
قلنا في ايداع الصبي انه لا يضمن اذا استهلك لانه سلطه على استهلاكه فمتى انكر الخصم ان يكون
التسليط علة رددناه الى المجمع عليه بان اباح لصبي طعاما فتناوله فانه لا يضمن لانه بالاباحة
سلطه على تناوله على انا لا نسلم ما لا اصل له قياسا بل علة شرعية ثابتة بالراي فيكون بمنزلة
نص لا يحتاج الى اصل كقوله عليه السلام ملكت بضعك فاختاري وهذا كما قال الشافعي رحمه الله
ان تعليل النص بعلة يتعدى الى الفرع يكون قياسا وبعلة لا يتعدى لا يكون قياسا بل يكون
بيان علة شرعية للحكم دون الاطراد وجودا او وجودا وعدما لان الوجود قد يكون اتفاقا
اعلم ان اهل الطرد اتفقوا بان الاطراد دليل الصحة لكنهم اختلفوا في تفسيره فقال بعضهم
بعضهم هو وجود الحكم عند وجود الوصف في جميع الاصول وقال بعضهم هو الوجود عند
الوجود والعدم وقال بعضهم لا يصير حجة الا بدوران الحكم معه وجودا وعدما والنص قائم
في الحال لا حكم له والمراد بالحال حال وجود الوصف وعدمه احتجوا بان دليل صحة القياس
لا يخص وصفا دون وصف لان النص لم ينطق بان العلة هذا الوصف دون ذلك الوصف
وكل وصف وجد الحكم عنده بمنزلة نص من النصوص صالح لان يكون علة لان وصف النص تبع
للنص فجاز تعليق الحكم به وان لم يعقل له معنى كما في النص ولان علل الشرع امارات
على الاحكام غير موجبة بنفسها بخلاف العلل العقلية فلا حاجة بنا الى معنى يعقل لان
شرط صحة الامارة الاطراد لا غير الا ترى انها كانت قبل الشريعة ولا احكام فلو كانت
موجبات بذواتها لما تخلف الاحكام عنها كما في العلل العقلية واذا كانت امارات
على الاحكام كان الاصل فيها وجود الحكم عندها لانها اذا الموجب للاحكام في الحقيقة
هو الله تعالى والجواب ان الشرع جعل الاصل شاهدا كما جعل الائمة شهداء وكذلك الابدال
على ان كل لفظ منهم شهادة بل يحصل ذلك بلفظ خاص
وهو لفظ الشهادة فانها تنبئ عن

المشاهدة بخلاف الحلف واعلم فكذلك هنا لا يتعلق الحكم بكل وصف بل بوصف خاص له
اثر وعلل الشرع امارات بمعنى انها غير موجبة بذواتها بل بجعل الشارع اياها موجبة
للحكم وقول فخر الاسلام رحمه الله فاما قوله انها امارات فنقول في حق الله تعالى فاما في
حق العباد فانهم مبتلون بنسبة الاحكام الى العلل كما ينسب الاجزية الى افعالهم
ونسب الملك الى البيع والقصاص الى القتل فكانت غير موجبة في الاصل ولكنها
جعلت موجبة في حقنا على ما يليق بها وهو النسبة بان يقال هذا الحكم ذاك لانها
مؤثرة في وجودها اذ الموجد هو الله تعالى مشكل لان الله تعالى يتعالى عن ان يعلم
الاشياء بالامارة فيحتمل ان يكون مراده ان معنى الامارة ان لا يكون موجبا ويكون معلما
اي انها غير موجبات في حق الله تعالى لان الموجب هو الله تعالى الا انها معلمات واذا
لم يتعلق الحكم بكل وصف والحكم كما يوجد مع العلة ويطرد معها يوجد مع الشرط ويطرد
معه فان من شرط قال لعبده انت حر ان كلمت زيدا دار وجود العتق مع الكلام وهو
شرط كما دار مع قوله انت حر وهو علة ولان الوجود قد يكون اتفاقا فلا بد من دليل آخر
غير الوجود يميز بين الشرط والعلة وذلك هو الاثر فانه لا اثر للشرط في ايجاب الحكم وللعلة
اثر فيه فان قالوا سلمنا ان الوجود عند الوجود قد يكون اتفاقا لكن لما عدم عند عدمه
علم ان الوجود عنده ما كان اتفاقا فكان دليلا على انه علة قلنا العدم عند العدم
لا يدل على العلية لانه يزاحمه الشرط فيه فان الحول شرط وقد دار وجوب الزكوة معه
وجودا وعدما ولان الاطراد انما يثبت بكون الوصف شاهدا انما وجد في كل اصل على العموم
فلا يكون عموم شهادته فيه تعديلا دليلا على عدالته كما اذا اكثر الشاهد شهادته في مجلس
القضاء فانه لا يصير بتكرار شهادته فيه منه تعديلا ولان كل اصل شاهد شهادته في مجلس
بنفسه بذلك الوصف فيكون بمنزلة شهود يكثرون فلا تصير الكثرة تعديلا لمن لم يكن عدلا قبل
الكثرة ولان وجود الشيء ليس بعلة لبقائه مع ان البقاء اسهل من الابتداء فكيف يصلح علة
للوجود في غيره من حيث الوجود ولو جعل مجرد الطرد علة لكان وجود الوصف في
الاصل علة للوجود في الفرع وانه لا يجوز والعدم ليس بشيء فلا يصلح دليلا على عدم الحكم
وكيف يصلح دليلا مع احتمال ان الحكم يثبت بعلة اخرى فلا يصلح ان يكون عدمه شرطا للعلية
ولان نهاية الطرد الجهل لانه وان اجتهد فللسائل ان يقول لم قلت انه ليس وراء ما قلت
اصل آخر مناقض او معارض فيضطر الى ان يقول لم يثبت عندي اصل مناقض او معارض
فيقال له بارك الله فيما عندك فالحاصل ان وجود الحكم والعلة ليس بدليل على فساد العلة
لجواز وجوده بغيره لان الحكم يجوز متعلقا بعلل شتى فانتقاض الوضوء قد يكون بالنوم مضطجعا
والاغماء والجنون وغير ذلك ووجود الحكم ولا حكم معه لا يدل على الفساد ايضا لجواز ان العلة
يفوت الحكم بفوت وصف من العلة وذلك الوصف ليس علة بنفسه فالنصاب علة
لوجوب الزكوة ولا حكم له قبل الحول وهو ليس بركن العلة ولكن النصاب بصفة البقاء
حولا صار علة عاملة فبدون صفة البقاء لا يعدم
وجود ما هو ركن العلة تاما ولهذا
صح تعجيل الاداء

قبل الحول وهذا لا يجوز قبل تمام الركن كما لو عجل قبل النصاب واذا كان كذلك فلا يكون هذا
مناقضة ولا ذكره وقلدك علمه التعليل تخصيصا اي ذكر وجود العلة ولا حكم له لا يكون
تخصيصا للعلة كما لم يكن مناقضة فالحاصل ان قول المعلل دل على ثبوت هذا الحكم لكنه
لم يجب لمانع لا يكون تخصيصا للعلة لانه لا يجوز عندنا بل امتناع الحكم لفوت وصف لفوات
من العلة وان كان صورة العلة موجودة وسياتي تقريره في موضعه ان شاء الله تعالى
واما من شرط ان يكون النص قايما في الحالين والحكم فقد احتج باية الوضوء ففي النص
ذكر القيام الى الصلوة وهي لما علقت بالحدث دار معه وجوب الطهارة وجودا وعدما
فالنص قايم في الحالين والحكم لم فقد احتج بيانه انه لو كان قاعدا وهو محدث يجب
عليه الوضوء ولو كان قايما وهو متوضي لا يجب عليه الوضوء وبما علل قوله عليه السلام لا يقضي
القاضي حين يقضي وهو غضبان ان يشغل القلب اذ المنع معه وجودا وعدما اذا
كان به ادنى غضب لا يشغل قلبه حل له القضاء واذا كان به وجع شاغل قلبه او خوف او جوع
القضاء الا ان هذا الشرط فاسد لما مر ان من شرط صحة التعليل ان يبقى حكم النص بعد التعليل
على ما كان قبل التعليل واية الوضوء غير معلولة بالحدث في الوضوء انما يجب للصلوة لما
تقدم ولكن لا يجب الا على محدث فالحدث شرط زيد في الاية لا بالراي بل بصيغة النص
ودلالته اما الصيغة فلانه ذكر التيمم الذي هو بدل عن الوضوء معلقا بالحدث حيث
قال وان كنتم مرضى او على سفر او جاء احد منكم من الغايط او لامستم النساء فلم تجدوا
ماء فتيمموا صعيدا طيبا والنص في البدل نص في الاصل لان البدل انما يجب عند عدم
الاصل بما يجب به الاصل لانه يفارقه بحاله لا بسببه اي يتادى بخلاف ما يتادى به الاصل
لكن السبب متحد فتبين ان المراد بالاية اذا قمتم الى الصلوة وانتم محدثون ولكن سقط ذكر
الحدث اختصارا وقال في الاغتسال وهو اعظم الطهرين وان كنتم جنبا فاطهروا فالنص على الحدث
في الكبرى نص عليه في الصغرى واما الدلالة فقوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة اي من مضاجعكم
وهو كناية عن النوم والنوم دليل الحدث فكان الحدث ثابتا بدلالة النص وانما
اختير هذا النظم لان الوضوء مطهر فدل على قيام النجاسة فاستغنى عن ذكره وهذا لانها
لو لم تكن ثابتة لكان التطهير اثبات الثابت وهو محال بخلاف التيمم لان التراب غير
مطهر ذاتا بل هو ملوث فلم يدل على قيام النجاسة فاحتيج الى ذكر الحدث صريحا
والوضوء متعلق بالصلوة والحدث شرطه فلم يذكر الحدث صريحا ليعلم انه سنة
وفرض فاذا اراد الصلوة وهو محدث يكون الوضوء فرضا واذا لم يكن محدثا يكون
الوضوء سنة امتثالا بظاهر الامر فاما الغسل فلا يسن لكل صلوة فلم يشرع
الا مقرونا بالحدث لعدم تنوعه والحديث معلول بشغل القلب بالاجماع وعلله
اذا كان به ادنى غضب لا يشغل قلبه ممنوع لانه لا يوجد غضب بلا شغل
فلا يحل القضاء الا بعد سكونه واما التعليل للتعدية اي الغرض من التعليل
تعدية حكم النص الى موضع لا نص فيه بذلك المعنى فكيف يكون ان لا يبقى حكم
النص بعد التعليل وانما عللناه بالشغل لنثبت الحكم بالشغل عند عدم الغضب
لا ان لا نثبت الحكم عند الغضب ومن جنسه التعليل بالنفي لان استقصاء
العدم لا يمنع الوجود من وجه اخر اي ومن جنسه
الاطراد التعليل بالنفي وكذا وكذا
وهذا الا كان واحد

واحد منهما احتجاجة بما لا يصلح دليلا الا ان الطرد لما كان على نهج العلل
من حيث ان في العلل المؤثرة وجود الحكم عند وجود العلة اتصالا لان
الحكم مضاف اليها لكونها مؤثرة وجود الحكم عند وجود العلة للوجود
يحسب قدم على سائر الاقسام كقول الشافعي رحمه الله في النكاح
بشهادة النساء مع الرجال انه ليس بمال فصار كالحدود وفي
الاخ انه لا يعتق على الاخ لانه لا بعضية بينهما وفي المختلعة انه
لا نكاح بينهما فلا يلحقها الطلاق وفي اسلام المروي انهما ما الا بجنس
يجمعهما طعم ولا ثمنية فيجوز فهذا الكلام كله استدلال بعدم الوصف
والعدم لا يصلح ان يكون موجبا حكما الا ان يكون السبب معينا
كقول محمد رحمه الله في ولد المغصوب انه لا يضمن لانه لم يغصب الولد
وكقوله لا خمس في اللؤلؤ لانه لم يوجف عليه المسلمون وهذا لان
ضمان الغصب يتعين على عدم الضمان وكذلك اذا كان دليل الحكم معلوما
في الشرع بالاجماع واحدا لا ثاني له نحو الخمس فانه واجب في الغنيمة
لا غير وطريقها الا يجاف عليها بالخيل والركاب والخمس وتحقيقه
ان الخمس انما يجب فيما كان في ايدي الكفار وقع في
ايدينا بايجاف الخيل والركاب والمستخرج من البحر لم يكن من البعد
لم يكن في ايدي الاعادي قط لان قهر الماء يمنع قهر الغير
عليه فلم يكن غنيمة فلا يجب الخمس واما تعليلهم بانه ليس بمال
فلا يمنع قيام وصف له اثر في صحة النكاح بشهادة النساء مع الرجال
وهو ان النكاح من جنس ما لا يسقط بالشبهات بل هو من جنس
ما يثبت مع الشبهات فكان هذا فوق الاموال بدرجة الا يرى انه
يثبت مع الهزل الذي لا يثبت به المال فلان يثبت بما يثبت به المال
اولى وكذا لا بعضية لا يمنع قيام وصف اخر له اثر في العتق وهو
المحرمية وهذا لان هذه قرابة صينت عن ادنى الذلين وهو الاستفراش
فلان تصان عن اعلاهما وهو الاسترقاق اولى وكذا لا نكاح
لا يمنع قيام وصف اخر له اثر في وقوع الطلاق وهو العدة لانها
من اثار النكاح فالحقيقة وكذا الطعم والثمنية لا يمنع
قيام وصف اخر يفسد السلم وهو الجنسية فانها بانفرادها تحرم
النساء والاحتجاج باستصحاب الحال الذي المثبت ليس بموجب
عتق وذلك في كل حكم عرف وجوبه بدليله ثم وقع الشك في زواله كان
استصحاب حال البقاء على ذلك موجبا عند الشافعي رحمه الله وعندنا
لا يكون حجة موجبة لكنها حجة دافعة

اعلم ان الاستصحاب هو التمسك بالحكم الثابت في حال البقاء مأخوذ من المصاحبة وهي ملازمة ذلك الحكم ما لم يوجد المغير والاختلاف في عدم جواز العمل بالاستصحاب اذا كان قبل التأمل والاجتهاد في طلب الدليل المغير والاختلاف في وجوب العمل به اذا اخذ العلم يقينا لعدم الدليل المغير بطريق الخبر عن صاحب الوحي او بطريق الحس فيما يعرف به لحصول العلم بالبقاء حينئذ وانما الخلاف في استصحاب حكم الحال لعدم دليل معتبر بطريق النظر والاجتهاد بقدر الوسع مع احتمال قيام الدليل من حيث لا يشعر به فقال بعضهم لا يكون حجة اصلا لا لابقاء ما كان على ما كان ولا لاثبات امر لم يكن لان حكم الدليل هو الثبوت دون البقاء فلم يكن على البقاء دليل فيكون وجود الحكم في حالة البقاء بلا دليل وقال الشافعي رحمه الله انه يصلح حجة للالزام على الغير وقال اكثر الفقهاء هو حجة لابقاء ما كان على ما كان ولا يصلح حجة في حق الالزام على الخصم ولا لاثبات امر لم يكن لان الظاهر يكفي حجة لابقاء ما كان على ما كان لا للالزام على الغير كظاهر اليد يصلح حجة للدفع دون الالزام حتى قلنا في الشقص اذا بيع من الدار فطلب الشريك الشفعة فانكر المشتري ملك الطالب اي طالب الشفعة فيما في يده ان القول قوله اي قول الطالب في حق ثبوت الملك له ولا يجب الشفعة الا ببينة لان ظاهر اليد لا يصلح للالزام على الغير وقال الشافعي رحمه الله بغير بينة لان يده لما كانت ثابتة وهي دليل ظاهر يحكم بثبوت الملك له واذا ثبت الملك كان له ان يأخذ بالشفعة وانا فرضنا في الشقص لان الشفعة عنده لا تثبت بالجوار وكحيوة المفقود لما كان الظاهر بقاؤها صلح حجة لابقاء ما كان حتى لا يورث ماله لان ملكه كان ثابتا فيتمسك به حتى يقوم دليل الموت ولا يصلح حجة لاثبات امر لم يكن حتى لا يرث من ابيه لان ملكه لم يكن له فيبقى على ما كان ولا يثبت له فالثابت لا يزال بالشك وغير الثابت لا يثبت بالشك ولهذا اجوزنا الصلح على الانكار ولم نجعل براءة الذمة وهي اصل لانها خلقت بريئة عن الدين حجة على المدعي فلم تثبت البراءة في حقه فيكون ما اخذ من بدل الصلح عوض حقه في زعمه فلا يكون رشوة والشافعي رحمه الله جعل البراءة حجة موجبة في حقه فتثبت البراءة في حقه فيكون رشوة لانه اعتياض عن مجرد الخصومة ولو قال رجل لعبده ان لم تدخل الدار اليوم فانت حر فمضى اليوم ولم يدر ادخل ام لا فالقول للمولى وان كان العبد متمسكا بالاصل لانه لا يصلح للالزام على السيد وقال الشافعي رحمه الله لما كان الاصل عدم الدخول كان حجة على المولى الا اذا اثبت الدخول بدليل وقال الامام ابو منصور رحمه الله في كتاب مأخذ الشرائع انه حجة على الخصم وبه قال جماعة من مشايخنا رحمهم الله لان الظاهر والغالب في كل ثابت دوامه وقد طلب المجتهد الدليل المزيل بقدر وسعه

ولم يظفر به فكان الحكم باقيا بضرب اجتهاد منه فيكون حجة الا ترى ان الحكم الثابت في حال حيوة النبي عليه السلام كان حجة في حق الالزام على الغير ودعوة الناس اليه وان كان احتمال النسخ ثابتا في حالة البقاء ولان الحكم اذا ثبت بدليله يبقى بذلك الدليل الا ترى ان حكم النص يبقى به بعد وفات النبي عليه السلام ولهذا لا يجوز نسخه ومن تيقن بالوضوء وشك في الحدث لم يلزمه وضوء آخر ولزمه اداء الصلوة بذلك الوضوء ويصح اقتداء الغير به وان كان متيقنا بالوضوء واذا علم بالحدث ثم شك في الوضوء بقي الحدث ولو ادعى الشفيع باقرار المشتري انه كان له او انه اشتراه من فلان وفلان كان يملكه وجبت الشفعة وبقاء ملكه لاستصحاب الحال وقد صلح حجة موجبة على الغير وكذا لو شهد شهود المدعي ان هذا كان ملكا له صار حجة موجبة حتى يقضي القاضي بالملك للمدعي للحال وان لم يقولوا انه ملكه في الحال والحجة للجمهور ان الدليل الموجب للحكم بقاؤه كالايجاد لا يوجب البقاء حتى صح الافناء ولو كان موجبا بقاءه لما صح الافناء لما في حالة الابتداء وهذا لان البقاء بمنزلة اعراض تحدث فلا يجوز ان يوجد شيء علة لوجود غيره من حيث الوجود واذا لم يوجب بقاءه كان بقاؤه محتملا فلا يصلح للالزام على الغير لانه ان كان يلزمه باعتبار احد احتمالين فالآخر يدفعه بالاحتمال الآخر والدفع ايسر وكلامنا فيما اذا لم يوجد على البقاء دليل سوى الدليل الموجب الا ترى ان النسخ انما جاز في حيوة النبي عليه السلام باعتبار هذا وهو ان الموجب ليس بمبق اذ لو كان كذلك لما صح النسخ لان المزيل اذا قارن المثبت لا يعمل ولما صار الدلائل موجبة قطعا بوفاة النبي عليه السلام على تقريرها لم يحتمل النسخ لبقائها بلا مبق سوى الدليل الموجب وهو قطعا بعد النبي عليه السلام الحلال ما جرى على لساني الى يوم القيامة والحرام ما جرى على لساني الى يوم والنص في زمان النبي عليه السلام دليل مطلق والدليل المطلق يقتضي الحكم في جميع الاحوال والنسخ معارض دافع للدليل لا متوقف على عدم العارض بخلاف ما نحن فيه لان دليله ليس بمطلق يشمل الاحوال اذ لو كان كذلك لزال النزاع والجدال على انه قد قال صاحب التقويم فيه فاما من رسول الله عليه السلام كحكم بقائه كان ثابتا على نحو بقاء حكم اصل ثبت اليوم بدلالة استصحاب الحال فلا جرم لا يكون حجة على من انكر بقاءه بناسخ فعلى هذا سقط سؤالهم واما اذا شك في الحدث فلا طهارة عليه لان الاصل جواز الصلوة بالطهارة الحقيقية وانما جاز التعبد بالوضوء في حالة مخصوصة وهي حال تيقن الحدث فما وراءها بقي على الاصل وان شك في طهارة وجبت عليه بدلالة تيقن الحدث لا باستصحاب الحال وقول فخر الاسلام رحمه الله

واما فصل الطهارة والملك والشراء وما اشبه ذلك فليس من هذا الباب وذلك
من جنس ما يقوم بدليله لان حكم الشراء الملك المؤبد وكذا حكم النكاح وكذا حكم الوضوء
والحدث الا ترى انه لا يصح توقيته صريحا بان يقول اشتريت الى كذا او نكحت الى كذا او
توضأت الى كذا فلو لم يكن حكمها مؤبدا لصح توقيته واذا كان كذلك كان بقاؤه بدليل فكان
حجة على الغير وان احتمل السقوط بوجود المناقض وكلامنا فيما ثبت بقاؤه
بلا دليل كحيوة المفقود مشكل لانه قال في باب النبي كالشراء يثبت به الملك دون
البقاء وقد تأولوه بان مراده ان البقاء لا يثبت على حسب ثبوت الملك فان ذا
لا يحتمل الانتقاض وهذا يحتمله ولذلك قلنا فيمن اقر بحرية عبد ثم اشتراه انه
يصح اجماعا ويلزمه الثمن ولكنه يعتق على المشتري اما على اصلنا فلان قول كل واحد
منهما لا يتعدى قائله ولو لم يجز البيع لتعدى قائله وهو البائع وهذا لان قول كل واحد
منهما حجة في حق نفسه لا في حق غيره فاقرار المشتري انه حر يظهر في حقه حتى يعتق
عليه كما اشتراه لا من جهته حتى لا يكون ولاؤه له ولا يظهر في حق البائع حتى يجوز
بيعه ويكون هذا بيعا في حق البائع فداء في حق المشتري بتخليصه ولو لم يجز البيع لكان ذلك
بقول المشتري انه حر وهو ليس بحجة في حق غيره فان قلت لعدي البيع لتعدى قائله
وصار قول البائع انه عبده حجة في حق المشتري حتى نفذ البيع ووجب على المشتري الثمن
قلت انما يكون كذلك ان لو بقي العبد ملكا للمشتري وليس كذلك فعلم ان قول البائع لم يظهر
في حق المشتري واما على اصله فقول البائع انه ليس بحر حجة له على خصمه في بقاء ملكه واما
قول المشتري انه حر فلا يرجع الى اصل عرف بدليله فلا يكون حجة على خصمه ووجب الثمن عليه
ثم يعتق عليه بعد ما دخل في ملكه باعتبار زعمه والاحتجاج بتعارض الاشباه كقول
زفر رحمه الله في المرافق ان من الغايات ما يدخل كقولك حفظت من اوله الى آخره وقوله تعالى
من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى ومنها ما لا يدخل كقوله تعالى فنظرة الى ميسرة وقوله
ثم اتموا الصيام الى الليل فلا تدخل بالشك الثابت بتعارض الاشباه وهذا عمل بغير دليل
لان الشك الذي يدعيه امر حادث فلا يثبت الا بدليل فان قال دليله تعارض الاشباه قلنا
تعارض الاشباه ايضا حادث فلا يثبت ايضا الا بدليل فان قال دليله ما عدده من الغايات
التي تدخل بالاجماع والغايات التي لا تدخل بالاجماع قلنا له اتعلم ان المتنازع فيه من اي
الغايتين فان قال نعم قلنا له فلا تشك فيها وكل الحقها بنظيرها وان قال لا اعلم
فقد اعترف بالجهل فقيل له لا تجعل جهلك حجة على الغير وان كان ذلك عذرا لك الى
ذلك والاحتجاج بما لا يستقل الا بوصف يقع به الفرق بين الفرع والاصل كقولهم
في مس الذكر انه مس الفرج فكان حدثا كما اذا مسه وهو يبول فهذا القياس لا يستقيم

لان بزيادة وصف في الاصل يقع الفرق بذلك الوصف بين الاصل والفرع ويثبت به الحكم
في الاصل وقد عدم ذلك في الفرع فسقط اعتباره في اثبات الحكم في الفرع فلم يبق بعده
الا المس المختلف فيه فلم يكن بهذا تعليلا لا ظاهرا ولا باطنا اي قياسا واستحسانا
ولا رجوعا الى اصل مجمع عليه وكقولهم في اعتاق المكاتب انه لا يجوز عن الكفارة لانه
يكفر بتحرير المكاتب فلا يجوز كما اذا حرره ببدل ادى بعض بدل الكتابة فهذا القياس
لا يستقيم الا بزيادة وصف في الاصل به يقع الفرق وهو اداء بعض البدل فانه علة
مانعة من التكفير وقد عدم في الفرع فيبقى العبرة لما وراءه وما وراءه اعتاق المكاتب
وهو مختلف فيه والاحتجاج بالوصف المختلف فيه هو في الحقيقة رد فرع الى اصل
بوصف اختلف في كونه علة كقولهم في الكتابة الحالة انه عقد لا يمنع من التكفير فكان
فاسدا كالكتابة بالخمر لان الاختلاف ظاهر بيننا وبين الشافعي رحمه الله في الكتابة الصحيحة
فان الصحيحة عندنا لا تمنع من التكفير وعنده تمنع فلم يصح عدم المنع من الكفارة دليلا
على الفساد اذ الصحيح عندنا لا يمنع وكقولهم فيمن ملك اخاه انه لا يعتق عليه لان الاخ
ممن يجوز اعتاقه عن الكفارة فلا يعتق بسبب القرابة قياسا على ابن العم لان الاب عندنا يجوز
اعتاقه عن الكفارة ويعتق بالقرابة وبهذا قلنا اذا اشترى اباه بنية الكفارة
يجوز خلافا للشافعي رحمه الله فكان هذا تعليلا بوصف مختلف فيه والاحتجاج
بما لا شك في فساده كقولهم الثلاث في الآية ناقص العدد عن سبعة فلا يتأدى به
الصلوة كما دون الآية او الثلاث احد عددي مدة المسح فلا يتأدى به فرض القراءة قياسا
على الواحد وهذا على قول من لم يجوز بالآية القصيرة ولان السبع احد عددي صوم المتعة
فلا يجوز الصلوة بدونه وبدون الفاتحة قياسا على الثلاث في ولان الصلوة عبادة
لها تحريم وتحليل فوجب ان يكون من اركانها ما له عدد سبع قياسا على الحج فانه
عبادة له تحريم وتحليل ومن اركانه ما له عدد سبع وهو الطواف فانه سبعة اشواط
وكقول بعض مشايخنا ان الوضوء فعل يقام في اعضاء فلم يكن النية شرطا لادائه
قياسا على قطع اليد قصاصا او سرقة فهذا مما يعرف فساده ببداهة العقول اذ لا مشابهة
بين القطع والوضوء بوجه ولا بين مدة المسح ومقدار القراءة ولا بين اركان الصلوة
واركان الحج والاحتجاج بلا دليل وهو حجة للنافي على خصمه عند البعض لان الدليل
انما يحتاج اليه اذا ادعى حكما شرعيا وهو الوجوب او الندب ونحوهما اما النفي فليس
بحكم شرعي اذ النفي عبارة عن العدم والعدم ليس بشيء ولان الثبوت امر عارض فالمثبت
يحتاج الى الدليل لا النافي لانه متمسك بالاصل وهذا باطل لان لا دليل بمنزلة لا رجل
في الدار وهذا لا يحتمل وجوده فلا دليل كيف احتمل وجوده فلا يمكن ان يدعي انه حجة وقولهم

العدم ليس بحكم شرعي وانما يطلب الدليل على الحكم الشرعي قلنا حكم الشرع نوعان الاثبات والنفي
وقد ورد الشرع بنفي الحكم نصًا في مواضع كقوله عليه السلام ليس في النخة ولا في الجبهة ولا في
الكسعة صدقة وقوله لا زكوة في مال حتى يحول عليه الحول وقوله لا صدقة الا عن ظهر غنى
واذا كان النفي حكم الله تعالى فلا يجوز اعتقاد حكم الله تعالى من غير دليل ولهذا قال اهل
التحقيق من الفقهاء القياس كما يجري في الاثبات يجري في النفي ويكون حكمه ان
الثبوت في موضع الاثبات والانتفاء في موضع النفي فانه كما روي في خمس من الابل السائمة
شاة روي لا زكوة في الابل العلوفة ولان الناس تفاوتوا في العلم بالادلة الشرعية
واليه اشار في قوله تعالى وفوق كل ذي علم عليم اي عليم ارفع درجة منه في علمه فقول
القائل لم يشرع هذا لانه لم يقم عليه الدليل مع احتمال قصوره من غيره في درك الدليل
لا يصلح حجة ولهذا اصح هذا النوع من الاحتجاج من الله تعالى فانه علم نبيه عليه السلام
الاحتجاج بعدم الدليل الموجب للحرمة بقوله قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه
الآية لانه هو المحرم للاشياء والعالم بالاشياء فتبين بعدم الدليل الموجب للحرمة
على الذين كانوا يثبتون الحرمة في السائبة والوصيلة والبحيرة والحامي دليل قاطع على
عدم الحرمة في ذلك لانه لا يوصف بالسهو والعجز بخلاف البشر فان صفة العجز لازمة لهم
والسهو يعتريهم ومن ادعى علم كل شيء فهو سفيه او مجنون لا يناظر معه وكيف يقدر
احد على هذه الدعوى مع قوله تعالى وما اوتيتم من العلم الا قليلا اي ما اوتيتم ايها
المؤمنون والكافرون من العلم الا قليلا والبرهان القوي لنا قوله تعالى وقالوا
لن يدخل الجنة الا من كان هودا او نصارى الآية فقد علم نبيه عليه السلام مطالبة
النافي باقامة الحجة على نفي الدخول وذلك تنصيص على ان لا دليل ليس بحجة على النفي
ومن شرع في العمل بلا دليل اضطر الى التقليد لانه اذا لم يعمل بالدليل فلا بد
ان يقلد غيره والتقليد باطل لان الله تعالى ذم الكفرة على ذلك بقولهم انا وجدنا
آباءنا على امة الآية فان قيل قد قال ابو حنيفة رحمه الله لا خمس في العنبر لانه
الاثر لم يرد به وهذا احتجاج بلا دليل قلنا قد قال ابو حنيفة رحمهما الله لا خمس
في العنبر لانه بمنزلة السمك قال محمد رحمه الله فقلت فما بال السمك لا يجب فيه الخمس قال
لانه بمنزلة الماء وهو اشارة الى معنى مؤثر لانا اخذنا خمس المعادن من خمس الغنائم
ولا خمس في الماء في الغنائم يعني ان القياس لا يوجب الخمس فيه لان الخمس انما يجب فيما كان
اصله في يد العدو ووقع في ايدينا قهرًا وغلبة والمستخرج من البحر لم يكن في يد العدو
قط لان قهر الماء يمنع قهر غيره على ذلك الموضع والقياس لم لا يجب الخمس في شيء
وانما وجب في بعض الاموال بالاثر ولم يرد اثر بخلاف القياس ليعمل به ويترك
القياس فوجب العمل بالقياس فصل اعلم ان الطرق

التي تعرف بها العلل الشرعية هي الطرق التي تعرف بها الاحكام الشرعية لان كون الوصف علة
شرعا ودليلا على حكم الله تعالى احد الاحكام لثبوتها بالشرع اذ الاوصاف كانت موجودة
قبل الشرع وليست بعلل وحكم الشيء الاثر الثابت به واذا ثبت انها تعرف علة بالشرع فتعرف
بالطرق التي تعرف بها سائر الشرائع وهي الكتاب والسنة والاجماع والاجتهاد اما النص
الدال على كون الوصف علة صريحا فغير وارد ولكنه قد وردت الفاظ تقوم مقام لفظ
العلة منها لفظ المعنى في قوله عليه السلام لا يحل دم امرء مسلم الا باحد معان ثلث ومنها
لفظ كي في قوله تعالى كيلا يكون ومنها لفظ لاجل كذا ومن اجل كذا كقوله تعالى من اجل
ذلك كتبنا ومنها اللام كقولك اكرمت فلانا لاكرامه اياي وصرح اهل اللغة بان
اللام للتعليل ومنها الباء كقوله تعالى ذلك بما عصوا ومنها ان كقوله تعالى
ولا تقربوا الزنا انه كان فاحشة ومنها الفاء وانها قد تدخل على الحكم كقوله تعالى والسارق
والسارقة فاقطعوا ايديهما وقوله اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم وكقول الراوي
سهى فسجد وزنى ماعز فرجم وقد تدخل على العلة كما عرف في حروف المعاني فصل
وجملة ما نعلله اربعة اثبات الموجب او وصفه واثباته شرطا او وصفه واثبات الحكم
او وصفه كالجنسية لحرمة النساء اي الجنس بانفراده هل هو علة محرمة للبيع نسيئة ام لا
هذا اختلاف وقع على الموجب للحكم فلا يجوز التكلم فيه بالقياس بل يجب على مدعيها اقامة الدليل
على صحة ما ادعاه من نص او دلالة نص او اشارة نص او اقتضائه لان الثابت بها ثابت بالنص
لا بالقياس وبيانه انا وجدنا الفضل الذي لا يقابله عوض في عقد المعاوضة محرما
اذا كان مشروطا في العقد وباشتراط الاجل ثبت فضل مال خال عن المقابلة باعتبار
صفة الحلول في احد الجانبين لان النقد خير من النسيئة وله حكم المال ولهذا استدل
المال بمقابلته ولم يسقط اعتباره لكونه حاصلا بصنع العباد بخلاف صفة
الجودة لكونها خلقة والشبهة تعمل عمل الحقيقة في هذا الباب حتى فسد البيع مجازفة
لشبهة الربوا وقد وجدت شبهة العلة لان العلة هي القدر والجنس فالجنس من حيث
انه بعض العلة اخذ شبهة العلة فاثبتنا شبهة الربوا بشبهة العلة احتياطا ولهذا
لا يحرم الفضل من حيث النقدية في غير مال الربوا لعدم العلة وشبهة العلة
وقول فخر الاسلام بدلالة النص اي بدلالة النص الذي جعل حقيقة العلة محرمة حقيقة
الفضل وهو الحديث المعروف الذي بيناه ونظيره الاختلاف في السفر هل هو مسقط
لشطر الصلوة ام لا لا يصح التكلم فيه بالقياس بل بالنص وهو قوله عليه السلام ان الله
تعالى تصدق عليكم فاقبلوا صدقته والتصدق بما لا يحتمل التمليك كالعفو عن القصاص
اسقاط محض والصلوة لا تحتمل معنى التمليك فكان اسقاطا ولا مرد لما اسقطه
الله تعالى عن عباده بحجة الاثر ان الاسقاط من الله تعالى لا يرتد بالرد وهو الميراث

فلان لا يريد الاسقاط منه بالطريق الاولى ولان السفر سبب للرخصة بالاجماع وذلك في القصر والفطر
الا ترى انما هو في باب العزيمة والرخصة ولان الرخصة اذا لم تتضمن رفقا بالعبد كان ربوبية
وانما يثبت للعبد التخيير اذا كان فيه رفق كما في الكسوة والاطعام والتحرير فهذه دلالات
النصوص وشرطية صفة السوم في زكوة الانعام هذا نظير صفة الموجب لا يجوز
التكلم فيه بالقياس بل بالنص وهو قوله عليه السلام في خمس من الابل السائمة شاة وهو
كاشتراط صفة الحل في الوطي لايجاب حرمة المصاهرة للكفارة بصفة كونها معقودة
كقوله او مقصودة كقوله يبطل الاختلاف في الغموس وكالقتل فانه موجب للكفارة
بصفة كونه حراما عنده وعندنا باشتماله على الوصفين الحظر والاباحة والشهود في النكاح
هذا نظير الشرط فالشهادة شرط لانعقاد النكاح عندنا في الذبيحة وكذا الصوم شرط للاعتكاف
عندنا خلافا للشافعي رحمه الله فيهما فلم يجز التكلم فيهما بالقياس بل بالنص وهو قوله عليه السلام
لا نكاح الا بشهود وقوله تعالى ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه وقوله عليه السلام لا اعتكاف
الا بالصوم وكذا النكاح شرط نفوذ الطلاق عند الشافعي رحمه الله وبالعدة لا تصير محلا
وعندنا شرط نفوذ الطلاق عليها النكاح او العدة عنه فلا يجوز التكلم فيه بالقياس وشرط
الذكورة والعدالة فيها هذا نظير صفة الشرط ونظيره الوضوء شرط بغير النية
اجمعها والتسمية هذا نظير الحكم فالركعة الواحدة غير مشروع وعن صلوة عندنا
للنهي عن البتيراء وعند الشافعي رحمه الله مشروع حتى جوز الوتر بركعة وكذا صوم
بعض اليوم غير مشروع عندنا خلافا له وحرم المدينة لا حرم له عندنا خلافا له واستعانوا
البدل هل هي سنة ام لا وصفة الوتر انها واجبة ام سنة هذا نظير صفة الحكم وصفة
الاضحية انها واجبة كما قال ابو حنيفة رحمه الله او سنة كقولهما وصفة العمرة
انها سنة او فريضة وصفة حكم الرهن انه يد الاستيفاء وهو مضمون او هو حق
في الدين فهو امانة بعد ما يقعوا انه ومسقط حاجته الاستيفاء ومنه الكلام في
كيفية وجوب المهر انه حق الله تعالى ام حق العبد ابتداء وهو مقدر بعشرة دراهم او
مفوض تقديره الى العاقد وفي كيفية حكم البيع انه ثابت بنفسه فلا يثبت خيار المجلس
ام متراخ الى آخر المجلس فيثبت خيار المجلس فان قيل انكم تكلمتم بالرأي في
صوم يوم النحر وقد وقع النزاع في اصل الحكم وهو الصوم انه مشروع ام لا قلنا
اختلافهم في شرعية صوم يوم النحر بناء على الاختلاف في موجب النهي فيه وهو
ان النهي يوجب افساد الصوم مع بقاء اصله مشروعا ام موجب النهي
رفع المشروع وانتساخه وهذا لا يثبت بالرأي بل يثبت بدليل النص فان النهي
يقتضي كون المنهي عنه متصورا مقدورا ليكون العبد مبتلى بين ان يكف
عنه باختياره فيثاب عليه وبين ان يفعله باختياره فيعاقب عليه وقال ان النهي
يقتضي قبح المنهي عنه وادنى درجات

المشروع ان يكون مرضيا وكون الفعل قبيحا ينافي هذا الوصف فصار النهي نسخا
بمقتضاه على ان له اصلا وهو ساير الايام عندنا والليالي عنده وانما انكرنا هذه
الجملة اذا لم يوجد له اصل في الشريعة فيصح تعليله فاما اذا وجد فلا باس به فانا اختلفنا
في التقابض في بيع الطعام وتكلمنا فيه بالرأي لانا وجدنا لاثبات القبض اصلا
وهو الصرف ووجدنا للجواز بدون القبض اصلا وهو بيع الطعام بالدراهم
فصح التعليل للتعدية ومن ادعى اشتراط التسمية في الذبيحة او الصوم
في الاعتكاف لا يجد له اصلا ومن انكر اشتراط الشهود في النكاح لا يجد للجواز
بدونه اصلا فان قالوا النكاح عقد معاملة حتى صح من الكافر وقد وجد له اصل
لا يشترط فيه الشهود وهو البيع قلنا من حيث انه عقد معاملة لا يشترط
فيه الشهود وانما يشترط الشهود فيه من حيث انه عقد مشروع
على محل ذي خطر مصون عن الابتذال فخص بالشهود لتعدي ذلك الحكم الى هاهنا
فان قيل لحرم المدينة اصل وهو حرم مكة قلنا ذاك ثبت بخلاف القياس
في حرم مكة فلا يصلح اصلا لان من شرط صحة القياس ان لا يكون الاصل معدولا به
عن القياس وحرم المدينة ليس في معنى حرم مكة ليلحق به دلالة لان الله تعالى فضل مكة
على ساير البلاد وجعلها حرما آمنا منذ خلقها قال الله تعالى اولم يروا انا جعلنا حرما
آمنا ويتخطف الناس من حولهم وقال عليه السلام الا ان مكة حرام منذ خلقها الله تعالى ولا
كذلك حرم المدينة فان قالوا للاعتكاف اصل وهو الوقوف بعرفة فانه لبث في مكان ولا
يشترط فيه الصوم فكذا لا يشترط في الاعتكاف قلنا ذلك ثبت بخلاف القياس
والتقريب ما مر فان قاسوا العامد على الناسي في الذبيحة وجعلوه اصلا قلنا انما
ابحنا ذبيحة التارك ناسيا بناء على انه في حكم الذاكر لقيام الملة مقام الذكر كما جوزنا
صوم الآكل ناسيا بناء على انه في حكم من لم ياكل وهذا معدول به عن القياس وتعليل مثله
لتعدية الحكم لا يكون وقيام الملة مقام التسمية حال العذر لا يدل على قيامها مقامها
حال عدم العذر الا ترى ان التراب قام مقام الماء عند العذر ولا يقوم مقامه حال عدم العذر
والرابع تعدية حكم النص الى ما لا نص فيه ليثبت فيه بغالب الرأي على احتمال الخطاء فالتعدية
حكم لازم عندنا حتى بطل التعليل بالعلة القاصرة وقالت عند عدمها جائز عند الشافعي
رحمه الله لانه يجوز التعليل بالعلة القاصرة كالتعليل بالثمنية وهو قول طائفة من اصحابنا
وعند الجمهور من اصحابنا لا يجوز التعليل بالعلة القاصرة قالت المجوزة ان صحة تعديه
العلة الى الفرع موقوفة على صحتها في نفسها فلو توقفت صحتها في نفسها على صحة تعديتها
الى الفرع لزم الدور وهو باطل لما يفضي اليه كذلك واعتبروا العلة المستنبطة من النص
بالعلة المنصوص عليها وكما ان الحكم ثمة يتعلق بالعلة وقد تكون العلة صحيحة بدون
التعدية فكذا هاهنا ولان التعليل انما يصار اليه لمعرفة ما تعلق الحكم به من المعنى فيجوز سواء
امكن تعديته الى محل آخر او لا ولو بطل لعدم التعدية
لادى الى ابطال الاصل المعنى

يرجع الى الفرع اذ التعليل في المحل المنصوص عليه اصل والتعدية الى محل آخر فرع ولان التعليل لما صار حجة باجماع القايسين وجب ان يكون موجبا كسائر الحجج لان الحجة ما اوجب الحكم فاذا تعلق به الايجاب فان كانت الحجة عامة اوجبت الحكم على العموم والا اوجبته على الخصوص وهذا لان دلالة كون الوصف حجة وهي الملائمة والاخالة اي التاثير او الاخالة او العرض على الاصول لا تقتضي تعديه بل التعدية باعتبار عموم الوصف وعدمها باعتبار خصوصه ولنا ان العلة القاصرة لا تفيد شيئا فالتعليل بالعلة القاصرة يكون عبثا وهذا لان فايدة التعليل التوسل الى معرفة الحكم وهذه الفايدة معدومة هنا لانه لا يتوسل به الى معرفة الحكم في المنصوص عليه لانه ثابت بالنص والنص فوق التعليل فلا يجوز قطع الحكم عن النص به ولا يتوسل به الى معرفة الحكم في غير الاصل لان ذلك انما يكون اذا وجد ذلك الوصف في غير الاصل فاذا لم يوجد امتنع حصول تلك الفايدة فان قالوا ان الحكم في المنصوص عليه ثابت بالعلة اذ لو لم يكن ثابتا بالعلة لامتنع تعديته الى الفرع ولما العلة في موضع النص موثرة صالحة لثبوت الحكم بها في المنصوص عليها كما هي صالحة لثبوت الحكم في الفرع الا ان النص اقوى من العلة فاستحق حكمها بدليل فوقها وهذا لا يقدح في كونها علة موثرة في الفرع لانه ليس في الفرع دليل اقوى منها ونظيره الشركة علة لاستحقاق الشفعة والجوار علة ايضا وفي موضع الشركة وجدت علتان الشركة والجوار لكن الشركة اقوى فتضاف الشفعة اليها وبهذا لا يخرج الجوار من ان يكون علة في غير موضع الشركة كذا هنا وقيل هذا الخلاف بناء على ان الحكم في المنصوص عليه ثابت بالوصف الذي جعل علة عند الشافعي رحمه الله وهو قول بعض مشايخنا منهم الشيخ ابو منصور رحمه الله وقال مشايخ العراق الحكم في النص لا يثبت بالعلة بل بعين النص لان التعليل لا يصلح لتغيير حكم النص بالاجماع فكيف يصلح لابطاله ولكن الوصف جعل علما على كونه علة لحكم الفرع وقيل معنى قول الشافعي حكم الاصل ثابت بالعلة انها الباعثة على حكم الاصل وقول الحنفية ثبت بالنص فلا يثبت بالعلة ان النص عرف الحكم فالخلاف في المعنى فان قالوا التعليل بالعلة القاصرة يفيد اختصاص النص بحكمه قلنا هذه الفايدة لان التعليل بالعلة القاصرة لا يمنع التعليل بالعلة المتعدية لجواز ان يكون معلولا بعلتين وهذا لان العلة الشرعية علامة ولا يمتنع نصب علامتين على شيء واحد وانما يمتنع هذا في العلل العقلية لان شرط صحتها الاطراد والانعكاس فيبطل هذه الفايدة ولقايل ان يقول فلم لا يجوز على هذا ان يضاف الحكم في الاصل الى العلة مع كونه مضافا الى النص فان قلت النص اقوى قلت جاز ان يكون بعض الامارات اظهر على ان فيه بيان حكمة الحكم كما في العلة القاصرة المنصوصة واما الجواب عن الدور فنقول لم لا يجوز ان يقال صحتها في نفسها لا يتوقف على صحة تعديتها بل على وجودها في غير الاصل وح ينقطع الدور مع انه دور معية فلا يضر انما الممتنع اذا كان باشتراط سبق كل واحد منهما على الآخر لانه ح يتعلق وجود كل واحد منهما بشرط يستحيل وجوده وما كان متعلقا بشرط يستحيل وجوده كان مستحيلا لوجوده ولانا لا نقول ان صحة العلة موقوفة على صحة التعدية بل نقول ان حكم التعليل التعدية فقد قال القاضي

الامام ابو زيد رحمه الله قال علماؤنا رحمهم الله حكم هذه العلة تعدية حكم النص المعلل الى فرع لا نص فيه ولا اجماع ولا دليل فوق الرأي المعلل وقال القايلون حكم العلة تعلق حكم النص بالوصف الذي تبين انه علة ولهذا قال علماؤنا ان العلة متى لم تكن متعدية كانت فاسدة ومتى تعدت الى فرع منصوص عليه كانت باطلة واذا ثبت هذا فلو قال قايل ان حكم البيع الملك وحكم النكاح الحل فلا يصح البيع والنكاح اذا لم يفد الملك والحل كما لو ورد البيع على الحر والنكاح على المحرم لكان قوله صحيحا فكذا اذا قال حكم التعليل التعدية فلا يصح التعليل اذا لم يثبت حكمه ومن قال ان الملك موقوف على صحة البيع وصحة البيع موقوفة على صحة الملك كان دورا باطلا كذا هذا والتعليل للاقسام الثلاثة الاول ولنفيها باطل فلم يبق الا الرابع وهذا لان العلل الشرعية اي القياسية لا تكون موجبة بذواتها بل بجعل الشرع اياها موجبة بذواتها فطريق معرفتها السماع من صاحب الوحي لا الرأي وصفة الشيء معتبرة باصله وكما لا يكون موجبا بدونه لكنه لا يكون موجبا بدون شرطه فكما لا مدخل للرأي في معرفة اصله لا مدخل للرأي في معرفة شرطه وصفة شرطه مع ان في اثبات الشرط وصفته ابطال الحكم ورفعه واذا لم يكن شرطا كان الحكم موجودا بدونه وبعد ما صار شرطا لا يوجد بدونه فكان رفعا للحكم وابطالا له وكذا نصب الاحكام الى الشرع فلا يهتدي اليه الرأي وكذا رفعها لان القياس هو الاعتبار بامر مشروع وليس يثبت ابتداء فبطل التعليل لهذه الاقسام ثبوتا وكذلك نفيا لانه اذا قال لم يشرع اصلا فلا يكون حكما شرعيا لم يمكن اثباته بدليل شرعي وهو القياس وكذا اذا ادعى الارتفاع بعد الثبوت لانه دعوى النسخ والنسخ لا يثبت بالقياس

فصل

والاستحسان يكون بالاثر والاجماع والضرورة والقياس الخفي كالسلم والاستصناع وتطهير الاواني وطهارة سور سباع الطير اعلم ان الاستحسان لغة عد الشيء حسنا يقال استحسنت كذا اي اعتقدته حسنا واستقبحته اي اعتقدته قبيحا وفي الشريعة اسم لدليل يعارض القياس الجلي وكانهم سموه بهذا الاسم لاستحسانهم ترك القياس بدليل آخر فوقه وقد يكون نصا كما في السلم فان القياس يابى جواز السلم لان المعقود عليه معدوم عند العقد وانما تركناه بالنص وهو قوله عليه السلام من اسلم منكم فليسلم في كيل معلوم ووزن معلوم الى اجل معلوم والاجارة فانها بيع المنفعة وهي معدومة فكان القياس عدم جوازها وانما جوزناها بالنص وهو قوله عليه السلام اعطوا الاجير اجره قبل ان يجف عرقه وقوله عليه السلام من استاجر اجيرا فليعلمه اجره وبقاء الصوم مع الاكل ناسيا اذ القياس يقتضي فساده لان الشيء لا يبقى مع فوات ركنه وانما بقيناه لقوله عليه السلام تم على صومك والنقص فانما اطعمك الله

فوق الرأي فاستحسنوا تركه به وقد يكون اجماعا كما في الاستصناع فيما فيه تعامل فان القياس يأبى جوازه لانه بيع عين معدوم وهو معدوم في الحال والقياس الظاهر ان لا يجوز بيع الشيء الا بعد تعيينه حقيقة وانما تركوه بالاجماع وهو تعامل الامة من غير نكير والاجماع دليل فوق الرأي فاستحسنوا تركه وقد يكون ضرورة كما في طهارة الحياض والابار والاواني بعدما تنجست فالقياس يأبى طهارتها لان الدلو تنجس بملاقاة الماء فلا يزال يعود وهو نجس ولان نزح بعض الماء لا يؤثر في طهارة الباقي وكذا خروج بعضه عن الحوض وكذا الماء ينجس بملاقاة الآنية النجسة والنجس لا يفيد الطهارة فاستحسنوا ترك العمل بموجب القياس للضرورة فان الحرج مدفوع بالنص وفي موضع الضرورة يتحقق معنى الحرج لو اخذ بالقياس وقد يكون قياسا خفيا كما في سور سباع الطير فانه في القياس نجس لانه سور ما هو سبع مطلق فكان كسور سباع البهائم وهذا معنى ظاهر الاثر يستويان في حرمة الاكل فيستويان في نجاسة السور وفي الاستحسان هو طاهر لكن السبع ليس بنجس العين بدليل جواز الانتفاع به شرعا كالاصطياد والبيع ... تجارة وجواز الانتفاع بجلده وعظمه ولو كان نجس العين لما جاز كالخنزير وسور سباع البهائم انما كان نجسا باعتبار حرمة الاكل لانها تشرب بلسانها وهو رطب من لعابها ولعابها يتولد من لحمها وهذا لا يوجد في سباع الطير لانها تأخذ الماء بمنقارها ثم تبتلعه ومنقارها عظم وعظم الميت طاهر فعظم الحي اولى وقال شمس الائمة رحمه الله في قوله فانتسا حكما بين حكمين لنجاسة المجاورة يعني انه طاهر بذاته لكنه نجس باعتبار المجاورة وبالحكمين الطهارة والنجاسة لعينه لان دليل سقوط نجاسته لعينه موجود وهو جواز الانتفاع به شرعا ودليل سقوط طهارته موجود وهو حرمة اللحم فثبت هذه النجاسة فيما كان متولدا من لحمه وهو رطوبته ولعابه فيتنجس سوره ضرورة نجاسة لعابه واما سباع الطير فلا يصل لعابها الى الماء وليست بنجسة عينا فلا يتنجس سورها فصار هذا الاستحسان وان كان باطنا اقوى من القياس وان كان ظاهرا وسقط حكم الظاهر لعدمه وبه تبين ان من ادعى ان القول بالاستحسان قول بتخصيص العلة فهو غالط لانا بما ذكرنا ظهر ان المعنى الموجب لنجاسة سور سباع البهائم الرطوبة النجسة في الآلة التي تشرب بها وقد عدم ذلك في سباع الطير فكان عدم الحكم لعدم العلة وذا لا يكون من تخصيص العلة في شيء ولما صار العلم عندنا علة بأثرها قدمنا على القياس الاستحسان الذي هو القياس الخفي اذا قوي اثره وقدمنا القياس لقوة اثره الباطن على الاستحسان الذي ظهر اثره وخفي فساده لانه لا رجحان للظاهر بظهوره ولا للباطن ببطونه وانما الرجحان لقوة الاثر في مضمونه فسقط ضعيف الاثر في مقابلة قوي الاثر ظاهرا كان او خفيا فان الدنيا ظاهرة والعقبى باطنة وقد ترجح العقبى حتى وجب الاشتغال بطلبها والاعراض عن طلب الدنيا

لقوة الاثر من حيث الدوام والصفاء وضعف اثر الدنيا من حيث الكدورة والفناء وكذا اصل لو كانت الدنيا من ذهب فان والعقبى من خزف باق لكان الواجب على العاقل ان يختار الخزف الباقي على الذهب الفاني فكيف والامر على العكس وكذا يرجح القلب والعقل على العين والبصر كما اذا تلا آية السجدة في صلوته فانه يركع بها قياسا اي يركع ركوعا بسبب التلاوة وينوي سجدة التلاوة ثم يعود الى القيام كما اذا سجد لها لان السجود ليس بمثل للركوع صورة فلهذا احتيج الى النية وفي الاستحسان لا يجزيه وبالقياس نأخذ وبالاستحسان اخذ الشافعي ووجه الاستحسان ان المأمور به السجود والركوع غير السجود الا ترى ان الركوع في الصلوة لا ينوب عن سجود الصلوة فلا ينوب عن سجدة التلاوة بالطريق الاولى اذ المناسبة بين ركوع الصلوة وسجودها اظهر لان كل واحد منهما موجب التحريمة ولو تلا خارج الصلوة فركع لها لم يجز عن السجدة ففي الصلوة اولى لان الركوع هنا مستحق بجهة اخرى وتم ... ولنا ان النص ورد به قال الله تعالى وخر راكعا اي ساجدا فيكون بينهما مشابهة صورة فينوب احدهما عن الآخر وهذا قياس ظاهر لا يحتاج فيه الى زيادة تأمل لان نيابة احد الركنين على الآخر وقد ايده النص ولكن هذا من حيث الظاهر مجاز محض والحقيقة اخرى ووجه الاستحسان من حيث الظاهر صحيح ولكن قوة الاثر للقياس مستتر ووجه الفساد في الاستحسان خفي بيانه انه ليس المقصود من السجدة عند التلاوة عين السجدة ولهذا لا تكون السجدة الواحدة قربة مقصودة بنفسها حتى لا تلزم بالنذر وانما المقصود اظهار التواضع عند هذه التلاوة مخالفة للمستكبرين او موافقة فيما يفعله المقربون ومعنى التواضع يحصل بالركوع ولكن شرطه ان يكون بطريق هو عبادة وهذا انما يوجد في الصلوة لان الركوع فيها عبادة كالسجود ولا يوجد خارج الصلوة بخلاف القيام لانه ليس بتواضع في ذاته فلا يتأدى به سجدة التلاوة وبخلاف سجدة الصلوة لانه مقصود بنفسه فلا يتأدى بالركوع الذي هو ادنى منه في التواضع فصار الاثر الخفي وهو ما ذكرنا ان المقصود قد حصل بالركوع مع الفساد الظاهر وهو انه مجاز اولى من الاثر الظاهر للاستحسان وهو ان الركوع خلاف السجود مع الفساد الباطن وهو انه لا يجوز عن السجود مع حصول المقصود وهذا القسم عز وجوده اي قل اذ الشيء العزيز يكون قليلا واما القسم الاول فاكثر من ان يحصى واظهر من ان يخفى واما قال فخر الاسلام رحمه الله وانما الاستحسان عندنا احد القياسين لكنه سمي به اشارة الى انه الوجه الاولى في العمل به وان العمل بالآخر جائز كما جاز العمل بالطرد وان كان الاثر اولى منه باعتبار الاعم والاغلب وان احتمل ان يقع على العكس كما بينا الآن ولهذا قال بعض مشايخنا ان الاستحسان اذا كان اقوى تأثيرا كان استحسانا تسمية ومعنى واذا كان القياس اقوى تأثيرا كان

للمتكبرين

القياس الذي ترجح على الاستحسان لقوة اثره الباطن

الاستحسان استحسانا تسمية لا معنى والاستحسان معنى هو القياس ثم المستحسن بالقياس الخفي يصح تعديته لما مران حكم القياس التعدية فهذا القياس الخفي وان اختص باسم الاستحسان لمعنى فلا يخرج من ان يكون قياسا شرعيا فيصح تعديته بخلاف الاقسام الاخر يعني المستحسن بالاثر والاجماع او الضرورة لانها معدولة عن القياس فلا يحتمل التعدية الا ترى ان الاختلاف في الثمن قبل قبض المبيع لا يوجب يمين البايع قياسا ويوجبه استحسانا اي اذا اختلف البايع والمشتري في مقدار الثمن والمبيع غير مقبوض كان القول قول المشتري مع يمينه لان البايع يدعي عليه زيادة الثمن والمشتري ينكرها فيكون القول للمشتري مع يمينه لان اليمين في الشرع في جانب المنكر والمشتري لا يدعي على البايع شيئا في الظاهر اذا المبيع صار مملوكا له بالعقد ولم يسلم الثمن حتى يجب على البايع تسليم المبيع وفي الاستحسان اي القياس الخفي يتحالفان لان المشتري يدعي على البايع وجوب تسليم المبيع بتسليم الثمن الذي يدعيه والبايع ينكر الوجوب عليه بذلك القدر فهذا انكار باطن لا يعرف الا بضرب تامل والاول يعرف ببديهة الحال فاستحسنوا العمل بالانكارين جميعا وهذا حكم يتعدى الى الوارثين اي اذا اختلف وارث البايع ووارث المشتري في الثمن قبل القبض تحالفان كما اذا اختلف الموروثان والى الاجارة اي اذا اختلفا في البدل قبل استيفاء المعقود عليه تحالفا وترادا العقد والى النكاح اي اذا اختلف الزوجان في المهر فادعى الزوج انه تزوجها بالف وقالت تزوجتني بالفين ولم يكن لهما بينة تحالفا والى قيمة المبيع اي اذا استهلك المشتري في يد البايع وكان المستهلك اجنبيا اذ لو استهلكه المشتري يصير قابضا فلا يجري التحالف ولو استهلك البايع ينفسخ البيع فاما بعد القبض اي قبض المبيع فلم يجب يمين البايع الا بالاثر وهو قوله عليه السلام اذا اختلف المتبايعان والسلعة قايمة تحالفا وترادا اي الحلف القياس عند ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله ولم يجز تعديته الى الوارث والى حال هلاك السلعة اي اذا كان الاختلاف بين الورثة بعد قبض المبيع لا يجري التحالف واذا كان بعد هلاك المبيع لا يجري التحالف ايضا وان اختلف بدلا قال شمس الائمة رحمه الله فظن بعض المتاخرين من اصحابنا ان العمل بالاستحسان اولى مع جواز العمل بالقياس في موضع الاستحسان وشبه ذلك بالطرد مع الاثر فان العمل بالموثر اولى وان كان العمل بالطرد جايزا كما حكينا عن فخر الاسلام قبل هذا باسطر قال شمس الائمة . هذا وهم عندي فان اللفظ المذكور في الكتب الا انا تركنا هذا القياس والمتروك لا يكون العمل به فعلم بان الصحيح ترك القياس اصلا في الموضع الذي يوخذ بالاستحسان والامام القاضي في التقويم وبعض مشايخنا وفقوا بين كلامي الشيخين فقالوا مراد الشيخ فخر الاسلام بقوله اشارة الى انه الوجه الاولى العمل به انه مقدم على القياس عند وجودهما كما يقال الاخذ بخبر الواحد اولى من الاخذ بالقياس وبقوله وان العمل بالاخر اي

بالقياس جايز اي عند عدم معارضة الاستحسان وبقوله كما جاز العمل بالطرد اي عند عدم العلة المؤثرة فاما عند وجود العلة المؤثرة فلا يجوز العمل بالطرد دليله انه ذكر بعد هذا باسطر فيسقط حكم القياس بمعارضة الاستحسان لعدمه في التقدير وقال ايضا بعد هذا فصار هذا باطنا منعدما ذلك الظاهر في مقابلته فسقط حكم الظاهر لعدمه وعدم الحكم لعدم دليله لا يعد من باب الخصوص ولو لم يحمل على هذا لوقع التناقض بين كلامي فخر الاسلام وشمس الائمة رحمهما الله ولكن جهل بالمراد طعن بعض الناس على عبارة علماينا في الكتب الا تركنا القياس واستحسنا حتى قال الشافعي رحمه الله من استحسن فقد شرع وقالوا انه اثبات الحكم بمجرد الشهوة لان اللفظ ينبئ عنه وكان معنى قولكم انا تركنا القياس اي اثبات الشرع بالراي واستحسنا انا تركنا العمل بالقياس الذي هو حجة شرعية وعملنا بالحسن اتباعا للهوى والشهوة ولانكم ان اردتم ترك القياس الذي هو حجة فالحجة الشرعية حق وماذا بعد الحق الا الضلال وان اردتم ترك القياس الباطل شرعا فالباطل لا يسوغ ذكره على انكم ذكرتم في كتبكم في بعض المواضع انا ناخذ بالقياس فكيف تجوزون الاخذ بالباطل ونحن نقول ان الاستحسان هو طلب الاحسن للاتباع الذي هو مامور به و[بما] قوله تعالى فبشر عبادي الذين يستمعون القول فيتبعون احسنه وغرضنا من هذه التسمية التمييز بين الحكم الاصلي الذي يدل عليه القياس الظاهر وبين الحكم المايل عن ذلك السنن الظاهر بدليل اوجب الامالة فسمينا الاول استحسانا واذا صح المراد على ما قلنا بطلت المشاحة في العبارة وتبين انا لم نترك الحجة بالهوى والشهوة وقد قال الشافعي رحمه الله في المتعة استحسن ثلاثين درهما وفي الشفعة استحسن ان تثبت للشفيع الشفعة الى ثلاثة ايام وفي المكاتب استحسن ان يترك عليه شيء ذكره الامام في المحصول وقال ابن شريح كرم في كتابه لفظ الاستحسان في مواضع وقال الشافعي رحمه الله في بعض كتبه استحب كذا وما بين اللفظين فرق والاستحسان افصحهما واقواهما لان الاستحسان وجود الشيء حسنا وقوله استحب ينبئ عن الايثار وذا لا يقتضي كونه حسنا لا محالة بل يحتمل ان ما آثره يكون قبيحا الا ترى الى قوله تعالى في ختم الكفار ذلك بانهم استحبوا الحيوة الدنيا على الآخرة لظهور التفاوت بينهما من حيث ان احدهما ينبئ عن حسن ذلك الشيء والآخر لا كيف وقد ورد الشرع بما ذكرنا فانه عليه السلام قال ما رآه المومنون حسنا فهو عند الله حسن فصل وشرط الاجتهاد ان يحوي علم الكتاب بمعانيه ووجوهه التي قلنا وعلم السنة بطرقها وان يعرف وجوه القياس وحكم الاصابة بغالب الراي حتى قلنا ان المجتهد يخطئ ويصيب والحق في موضع الخلاف واحد بآثر ابن مسعود رضي الله عنه في المفوضة وقالت المعتزلة كل مجتهد مصيب والحق في موضع الخلاف متعدد

فان صح

انا صح

حما صح

قياسا والمال صح

اوضحهما صح

السرخسي صح

الكلام في الاجتهاد في تفسيره لغةً وشريعةً وشرطه وحكمه فالاجتهاد لغة بذل المجهود في
ادراك المقصود وشريعة بذل الوسع والطاقة في طلب الحكم الشرعي بطريقه وشرطه
أن يحوي علم الكتاب بمعانيه اي مع معانيه ووجوه التي علينا من العام والخاص
الى آخره والعبارة والاشارة الى آخر ما بيّنا وعلم السنة بطرقها يعني طرق الاتصال
بالنبي عليه السلام كاملة وهو ان يكون بالتواتر او بالاشتهار او بالآحاد ومتونها بان
ينقل بلفظه وهو العزيمة او بمعناه وهو الرخصة وهو انواعه كما مر ووجوه معانيها
كما مر من كونه ظاهرا او مفسرا الى آخر ما مر وان يعرف وجوه القياس بشرائطه كما مر
ولا يشترط معرفة جميع ما في الكتاب بل ما يتعلق به الاحكام وهو مقدار خمسمائة آية
وعلم السنة على هذا يشترط ان يعرف الاحاديث التي يتعلق بها الاحكام وهي زائدة
على الوف ولا يشترط الحفظ فيها من وراء ظهره بل يشترط ان يكون عالما بمواقعها
بحيث يمكنه طلب الحادثة الواقعة عنها لوجود التجربة والممارسة له في ذلك
ولا يشترط معرفة الفروع التي يستخرجها المجتهد من بآرائهم وحكمه الاصابة
بغالب الراي حتى قلنا ان المجتهد يخطئ ويصيب وقالت المعتزلة كل مجتهد مصيب
وهو قول الاشعري والقاضي ابي بكر والغزالي والحاصل ان الحق في موضع الخلاف
واحد عندنا وعندهم متعدد وهذا الخلاف في الشرعيات لا في العقليات الا على قول
بعضهم ابي الحسن العنبري من المعتزلة والجاحظ كل مجتهد مصيب في العقليات ايضا
بمعنى نفي الاثم والخروج عن عهدة التكليف وهذا باطل لان المسلمين اجمعوا على ان نافي ملة
الاسلام في النار اجتهد او لا ثم اختلف من قال بالحقوق فقال بعضهم باستوائها
وقال عامتهم بل واحد من الجملة احق وهو مروي عن الشافعي رحمه الله ثم المجتهد اذا اخطأ
كان مخطئا ابتداءً وانتهاءً عند البعض وهو اختيار الشيخ ابي منصور رحمه الله حتى ان [illegible]
والمختار انه مصيب ابتداءً اي في حق العمل مخطئ انتهاءً اي في اصابة المطلوب وهو مروي
عن ابي حنيفة رحمه الله فانه قال لابي يوسف بن خالد السمتي كل مجتهد مصيب والحق عند
الله واحد فتبين ان الذي اخطأ ما عند الله مصيب في حق عمله وان لا يكون مناقضا احتج
المصوبة بان المجتهد كلف الفتوى وما كلف الفتوى الا بالحق فلولا انه يصيب
الحق لما توجه التكليف عليه باصابته لان الله لا يكلف نفسا الا وسعها ولئن يصير
كل مجتهد مصيبا للحق الا وللحق حقوق كاستقبال القبلة فانه شرط صحة الصلوة
وهي جهة واحدة عند عدم الاشتباه وعند الاشتباه يصير الجهات كلها قبلة
حتى ان المتحرين اذا صلوا الى اربع جهات اجزاهم صلوتهم وجعلوا مصيبين
وغير ممتنع ان يكون للحق حقوق فاي اناس مختلفين في بعضهم حظر وفي بعضهم
اباحة اذا كان لا يلزم كل واحد منهم ما يلزم الآخر كما في عند اختلاف الازمنة فانه نسخ
اباحة بالحظر ونسخ الحظر بالاباحة وكما في القبلة عند الاشتباه فان حمله كل فريق
ما ادى اليه تحريه واجتهاده الا ترى انه يجوز ارسال رسولين في وقت واحد الى قومين
مختلفين واحدهما مأمور بتحريم شيء والآخر باباحته مع
ان كل واحد منهما اتباع امامه لكنه
كل واحد منهما محقا

ومن سوى

ومن سوى بين الحقوق يقول ان دليل التعدد لم يقتض التفاوت ولا شك رجحان البعض على
البعض بلا دليل مرجح ومن جعل الواحد احق يقول انا لو سوينا بينها لبطلت
مراتب الفقهاء وتساوي الباذل كل جهده في الطلب والمبتلي عنده بالاولى طلب وبهذا
لان الاصل ان يكون الحق واحدا الا انا تركنا القول به ضرورة ان لا يصير المجتهد مكلفا
بما ليس في وسعه وهذه الضرورة ترتفع باثبات نفس الحقية لفتواه فيبقى الواحد
احق ليستقيم المناظرة ودعوة كل واحد منهما صاحبه الى حجته مع الاقرار بالحق
مع كل واحد منهما اذ لا مناظرة بين المسافر والمقيم في اعداد ركعات صلوتهما
لثبوت الحقية على السواء وكذا لا مناظرة في وجوه كفارة اليمين ولنا قوله
تعالى ففهمناها سليمان اي الحكومة او الفتوى او القضية واذا اختص سليمان عليه السلام
بالفهم وهو اصابة الحق بالنظر الى الحق كان الآخر خطأ وما قضى داود عليه السلام كان
رأيا اذ لو كان وحيا لما حل لسليمان عليه السلام مخالفته ثم تخصيص سليمان عليه السلام
بفهم القضية يقتضي ان يكون الآخر خطأ اذ لو كان صوابا لما حل لسليمان عليه السلام
الاعتراض عليه لان الافتيات على راي من هو الاكبر لا يصح فكيف على الاب النبي وقصته
ان الغنم نفشت في الحرث اي افسدته ليلا بلا راع فتحاكما الى داود فحكم بالغنم لاهل الحرث
وقد استوت قيمتاهما اي قيمة الغنم كانت على قدر النقصان في الحرث فقال سليمان
عليه السلام وهو ابن احدى عشرة سنة غير هذا ارفق بالفريقين فعزم عليه ليحكمن به فقال
اري ان تدفع الغنم الى اهل الحرث ينتفعون بالبانها واولادها واصوافها والحرث الى رب
الغنم حتى يصلح الحرث ويعود كهيئته يوم افسد ثم يترادان فقال القضاء ما قضيت
وامضى الحكم بذلك وكان ذلك باجتهاد منهما وهذا في شريعتهم فاما في شريعتنا فلا ضمان عندنا
بالليل او بالنهار الا ان يكون مع البهيمة سائق او قائد وعند الشافعي رحمه الله يجب الضمان
بالليل وقال الجصاص انما ضمنوا لانهم ارسلوها وقال مجاهد كان هذا صلحا وما
فعله داود كان حكما والصلح خير وقوله عليه السلام في المجتهد ان اصابه فله اجران وان
اخطأ فله اجر وقول ابن مسعود رضي الله عنه في المفوضة وقد مات عنها زوجها
قبل الدخول بها ولم يسم لها مهرا اجتهد فيها رأيي فان يكن صوابا فمن الله وان كان
خطأ فمن ابن ام عبد وقوله عليه السلام فان حاصرتم حصنا فارادوكم اي اهل الحصن
ان تنزلوهم على حكم الله فلا تنزلوهم على حكم الله فانكم لا تدرون ما حكم الله فيهم وبهذا
دليل على احتمال الخطأ اذ الانزال يكون عن اجتهاد ولولا يحتمل الخطأ لكان لا انزال
باي جهة وجدها يكون حكم الله ولما نهانا عنه علم انه يحتمل الخطأ ولان تعدد الحقوق
ممتنع استدلالا بنفس الحكم وسببه اما السبب فلان القياس وضع لتعدية الحكم من الاصل
الى الفرع فما لم يتعدد الاصل لا يتعدى متعددا الا انه يصير تغييرا [illegible] وقد بينا انه مبطل
للقياس والنص بصيغته لا يحتمل التعدد
الا يرى انا لو فرضناه غير

معلول لم يكن حكمه متعددًا فلا يتعدى بالتعليل وفيه تغييره وإثبات الحكم فلان اجتماع الحظر
والاباحة في شيء واحد والصوم والفطر والصحة والفساد مستحيل في ساعة واحدة
ولا يصلح المستحيل حكمًا شرعيًا لان فيه نسبة التناقض الى الشرع الا ترى انه امتنع
ذلك بالنصين فان النصين اذا كان احدهما حاظرًا والآخر مبيحًا لم يجب العمل بهما بل
يجب الوقف الى ان يظهر الرجحان لاحدهما او التاريخ فان قيل التناقض انما
يكون ان لو اجتمع الحظر والاباحة في محل واحد في زمان واحد في حق شخص واحد بجهة
واحدة ولا تناقض في الجمع بينهما في محل واحد في زمان واحد في حق شخصين واذا كان
كذلك فلم لا يجوز ان يكون المحل الواحد حلالًا في حق احد المجتهدين حرامًا في حق صاحبه
كما كان عند اختلاف الرسل قلنا القياس خلف عن النص والثابت بالنص من الاحكام
على العموم ولا يخص قومًا دون قوم فكذا الثابت بالقياس يكون على العموم ويوجب كل
اجتهاد ما يؤدي اليه بلا تمييز بين عبد وعبد وانما جاز عند اختلاف الرسل لانه ثبت بالوحي
ان المصلحة في حق هذا القوم الحل وفي حق ذلك القوم الحرمة ولا تناقض عند تبدل المصلحة اما
في المجتهدين فلا تنصيص من الشارع والمصلحة متحدة في حقهما ظاهرًا بل اتفاقًا فالقول
بالحل في حق احدهما وبالحرمة في حق الآخر مع اتحاد المصلحة يكون تناقضًا وصحة التكليف
تحصل بما قلنا من صحة الاجتهاد واصابته ابتداءً ولا تكليفهم اصابة الحق عند الله تعالى
لما لم يكن عندهم دليل يوصلهم الى ذلك لكن تكليفهم الاجتهاد بحجة الاصابة فان اصابوا اوجروا
وان اخطأوا اعذروا وهذا كالامير اذا ضل فرسه فامر غلمانه ان يطلبوه فخرج كل واحد
منهم الى طريق غير طريق صاحبه ولا شك ان الفرس يكون في جانب واحد وقد اوجب على كل
واحد منهم طلب الفرس ولكن لم يجب على كل واحد منهم اصابة الفرس اذ ليس في وسعهم ذلك
واذا وجد واحد منهم الفرس ولم يجد الآخرون فان الامير يثيب كل واحد منهم على الايتمار
بامره في طلبه وان زاد الواجد كذا هنا وقال ابو حنيفة رحمه الله في الوارث اذا اقام البينة
على انه وارثه ولم يشهدوا انا لا نعلم له وارثًا غيره ان القاضي يدفع المال اليه ولم يأخذ
منه كفيلًا هذا شيء اي اخذ الكفيل احتاط به بعض القضاة وهو جور سماه جورًا
وهو اجتهاد لانه في حق المطلوب اي الوارث مائل عن الحق لانه تأخير حقه لامر موهوم
وهو معنى الجور ثم نقول ان ابا حنيفة رحمه الله لا يخلو اما ان يكون مصيبًا في هذا
الاجتهاد او لا فان كان مصيبًا يلزم الخطاء في اجتهاد ذلك المجتهد وان كان مخطيًا
يلزم الخطاء في اجتهاده وقال محمد في المتلاعنين ثلاثًا ثلاثًا لا اربعًا اربعًا اذا
فرق القاضي بينهما نفذ الحكم وقد اخطأ السنة اي الحق والقضاء في غير المجتهد فيه
لا ينفذ فعلم انه انما نفذ لانه قضى بالاجتهاد في موضع يسوغ فيه الاجتهاد فينفذ
كما ينفذ في ساير المجتهدات اذا قضى وهذا لان تكرار اللعان للتغليظ ومعنى التغليظ
يحصل باكثر كلمات اللعان وقيام الاكثر مقام الكل اصل في الشريعة ولهذا يتعلق
اكثر قطع الاوداج واكثر الطواف مقام الكل الا ترى انه لو فرق بينهما بعد لعان

صحه

الزوج قبل لعان المرأة نفذ حكمه لكونه مجتهدًا فيه فاولى ان ينفذ اذا اتى كل واحد منهما باكثر كلمات
اللعان واما مسألة القبلة فان المذهب عندنا في ذلك ان المتحري يخطي ويصيب ايضًا كغيره
من المجتهدين الا ترى ان قومًا اذا صلوا بجماعة وتحروا القبلة واختلفوا تفسد صلوة من علم
منهم حال امامه وهو مخالف له لانه مخطئ للقبلة عنده ولو كان الكل صوابًا لما فسدت صلوته كالجماعة
اذا صلوا في جوف الكعبة فانه لا تفسد صلوة من خالف امامه في الجهة وان علم ذلك لان الكل مصيب
وما وجب التحري في تلك المسألة فانا لا نسلم وجوب التحري على ذلك التقدير فان قالوا لو لم يكن
مصيبًا لوجبت اعادة الصلوة بعد العلم بالخطاء قلنا لانه لم يكلف اصابة عين الكعبة
عند انطماس العلامات وانداس الامارات لان ذلك ليس في وسعه وانما كلف طلبه على رجاء
الاصابة وتقدا لان الكعبة غير مقصودة بعينها حتى لو سجد لها يكفر الا ترى ان الحكم ينتقل من
عينها الى جهتها ومن جهتها الى ما يقع عنده بالتحري والى اي وجه توجهت دابة الراكب في
النافلة وانما المقصود وجه الله تعالى واليه اشار في قوله اينما تولوا فثم وجه الله
واستقبال القبلة ابتلاء فاذا حصل الابتلاء بما في قلبه من رجاء الاصابة وحصل
المقصود وهو طلب وجه الله تعالى سقطت اصابة عين الكعبة الا ترى ان جواز الصلوة
وفسادها من صفات العمل لانه يقال عمل فاسد وعمل جائز والمخطي مصيب في حق العمل
وان كان مخطيًا عند الله فثبت بهذا ان مسألة القبلة ومسألتنا سواء وتقدا عندنا
وعند الشافعي رحمه الله كلف المتحري اصابة حقيقة الكعبة لان طريق الاصابة متوقف عليه
في الجملة لو تكليف المكلف الا انه عذر دونه بسبب الحرج فكان مبيحًا لا مسقطًا اصلًا فمتى ظهر
الخطاء بيقين لزمه الاعادة واحتج من جعله مخطيًا ابتداءً وانتهاءً بما روينا من اطلاق الخطاء
في الحديث اذ الخطاء المطلق يقع للخطاء ابتداءً وانتهاءً لان المطلق ينصرف الى الكامل ويقول
النبي عليه السلام في اسارى بدر حين نزل قوله تعالى لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما اخذتم فيه
عذاب عظيم لو نزل بنا عذاب ما نجا الا عمر فلو كان الاجتهاد صوابًا في حق العمل لما استحق
نزول العذاب على الصواب ولنا قوله تعالى وكلًا اي من داود وسليمان آتينا حكمًا وعلمًا
اخبر بقوله ففهمناها سليمان ان سليمان اصاب دون داود ثم بين انهما اوتيا من الله حكمًا وعلمًا
فلو لم يكن الاجتهاد صوابًا لما سماه حكمًا اي حكمة وقوله عليه السلام لعمرو بن العاص احكم على انك
ان اصبت فلك عشر حسنات وان اخطأت فلك حسنة والثواب لا يترتب على الخطاء
فعلم انه كان مصيبًا ابتداءً لينال الثواب وقول ابن مسعود رضي الله عنه لمسروق والاهل
كلاكما اصاب ولكنه صنيع مسروق احب الي فيما سبقا من ركعة المغرب فقام المقضيا فصلى
مسروق ركعة وجلس ثم ركعة وجلس بها وجب لان قال الاني صليت ركعة مع الامام فتكون
هذا اوسط الركعتين وصلى الآخر ركعتين ثم جلس قال لان المسبوق يقضي ما فات من الصلوة
ولم يكن بين الركعتين الفائتتين قعدة فان قيل قول ابن مسعود رضي الله عنه دليل
للمصوبة قلنا لا يحتمل ذلك لانه حينئذ يكون متناقضًا في كلامه وهذا لانه قال فيما روينا
وان اخطأت فمن ابن ام عبد في رواية

جملة

الكعبة

وهو اجتهاد المجتهدين في ان المتحري للقبلة يخطي ويصيب كغيره من المجتهدين

صح الحق

فني ومن الشيطان والله ورسوله بريان وكان المجتهد ليس في وسعه اصابة ما عند الله فتعذر
ان يكون مكلفا به وانما هو مكلف بالاجتهاد على قصد اصابة الحق فاذا اجتهد على هذا القصد
خرج عن عهدة التكليف وجعل مصيبا في الاجتهاد فاستحق الاجر عليه حين ادى ما عليه
التكليف . وحرم الصواب وزيادة الاجر امابتقصير منه او حرمانا من الله تعالى ابتداء اذ
الاصلح غير واجب على الله تعالى واما قصة بدر فقد عمل رسول الله عليه السلام برأي ابي بكر
رضي الله عنه فكيف يكون اجتهاد ابي بكر خطأ اذ لا بد ان يقع عمل رسول الله عليه السلام صوابا اذا
اقر عليه والله قرره عليه ولو كان خطأ لما قرره عليه السلام اذ التقرير على الخطأ خطأ الا ان هذا
اي اخذ الفداء كما هو رأي ابي بكر رضي الله عنه كان رخصة والمراد بالآية لولا كتاب من الله سبق بحلة
الرخصة لمسكم العذاب بحكم العزيمة كما هو رأي عمر رضي الله عنه وهو قتلهم وقال اهل التأويل
لولا حكم من الله سبق ان لا يعذب احدا على العمل بالاجتهاد وكان هذا اجتهادا منهم لانهم
نظروا في استرقاقهم ربما كان سببا في اسلامهم وان فداءهم يتقوى به على الجهاد وخفي عليهم ان
قتلهم اعز للاسلام لمسكم فيما اخذتم من فداء الاسرى عذاب عظيم ثم المجتهد اذا اخطأ كان
مأجورا عند البعض بقوله عليه السلام وان اخطأ فله اجر واحد وعند البعض كان معذورا
والصواب ان طريق الاصابة ان كانت بينا عوتب لان التقصير من قبله وان كان خفيا لم
علله بالحديث والخطاء انما جاء لخفاء الدليل لا لتقصير منه ولا تضليل بخلاف الاجتهاد
في صفات الله تعالى فان المخطئ فيها يضلل ويبدع واما نسبة القول بتعدد الحقوق الى المعتزلة
لان الاصلح هو تصويب كل مجتهد وهم قائلون بوجوب الاصلح وعم الحاق لوثق بالنبي عليه
اي اصابة الحق وهو حسن مذهبهم فان مذهبهم ان لا يجوز ان يفعل الله تعالى في حق نبي من الاكرام
ما لم يفعله في حق غيره الا انهم ضيعوا ذلك بما احتجبا به والمختار ان يقال ان المجتهد يخطي
ويصيب على تحقيق المراد به اي بهذا القول اي يراد به انه يصيب الحق ويخطي الحق اذ
المصوبة يؤولون الخطاء الوارد في الحديث على ترك الاحق والصواب على اصابة الحق فلو
لم نقل على تحقيق المراد به لظن ظان ان المراد به هذا ويتصل بهذا الاصل اجتهاد
غير النبي عليه السلام لان المصير اليه للضرورة ولا ضرورة في عصر النبي عليه السلام في زمن النبي عليه السلام
قال بعض العلماء لا يجوز لاحد ان يجتهد في عصر النبي عليه السلام لان المصير اليه للضرورة ولا
في عصر النبي عليه السلام لامكان الرجوع اليه والجمهور على انه يجوز لمن بعد عن النبي عليه
السلام والاكثر على جوازه لمن كان بحضرة النبي عليه السلام كسعد ومعاذ رضي الله عنه والاولى ان يجوز
الاذن منه صريحا واجتهاد النبي عليه السلام قد تم قبل فصل القياس **فصل**

ولهذا قلنا لا يجوز تخصيص العلة لانه يؤدي الى تصويب كل مجتهد خلافا للبعض
اي لاجل ان المجتهد يخطي ويصيب
اعلم ان تخصيص العلة يجوز عند مشايخ العراق من اصحابنا كالكرخي والجصاص
وغيرهما والقاضي الامام ابي زيد من مشايخنا وهو قول المعتزلة وعلى قول
مشايخ سمرقند وهو قول الشيخ الامام ابي منصور
الماتريدي وشمس الائمة السرخسي
وفخر الاسلام رحمهم الله

وهو ظاهر قول الشافعي رحمه الله لا يجوز وهذا الخلاف في العلة المستنبطة فاما في العلة
المنصوصة فقد اختلف فيه ايضا منهم من جوزه ومنهم من لم يجوزه وذلك اي تخصيص
العلة ان تقول كانت علتي توجب ذلك الحكم لكنه لم يجب مع قيامها لمانع فصار مخصوصا
من العلة بهذا الدليل اي المانع كما يخص العام وحاصل التخصيص ان يقول السائل اذا اورد
عليه فصل يكون الجواب فيه ما يرى انه بعلته موجب علتي كذا الا انه ظهر ثمة
مانع فصار مخصوصا باعتبار ذلك المانع بمنزلة العام يخص منه بعض ما تناوله
بالدليل المخصوص ولما كان منكروا التخصيص ان العلل القياسية لا تقبل
التخصيص وسموا الخصوص نقضا قال مجوزه هذا غلط منهم لغة لان النقض
ابطال فعل قد سبق على سبيل المضادة كنقض البنيان ونقض كل مؤلف ونقض
العهد والخصوص بيان ان المخصوص لم يكن داخلا في العموم فانى يكون نقضا
الا ترى ان ضد الخصوص العموم وضد نقض البناء التأليف وبضدها تتبين
الاشياء وشريعة التناقض غير جائز على الكتاب والسنة والخصوص
جائز واجماعا لان القايسين اجمعوا ان من الاحكام ما ثبت بالنص والاجماع
او الضرورة بخلاف القياس فخصت بها عن موجب القياس اذ لولا دلالة ان الحكم بالقياس
بخلاف ذلك وفقها لان المعلل يذكر وصفا صحيحا وادعى انه علة فاذا وجد ذلك
الوصف مع الصحة فوجب ان يقبل بيانه ان ابرز مانعا صالحا والا فقد تناقض
لو قال البيع يوجب الملك في المبيع فيورد عليه بالخيار فيقول امتناع ثبوت الملك
ثمة لمانع وهو الخيار ولوجود هذا الاحتمال لا يقبل مجرد قوله خص بالدليل لاحتمال
ان يكون عدم الحكم لفساد العلة لا للمانع وهذا لان دعواه ان هذا الوصف علة بقول
ما لم يتبين انما منع لا ينتفي عنه معنى الفساد بخلاف الخصوص الذي
يليق بكلام الشرع فلم يحتج الى اثباته بالدليل لتعين جهة الخصوص ثم بالاجماع واحتجوا
على جوازه بان العلة فرع النص والفرع لا يخالف الاصل وقد جاز تخصيص النص العام
اجماعا فكذا يجوز تخصيص العلة ولا يلزم مخالفة الفرع الاصل ولان كل واحد منهما
امارة على حكم الله تعالى فكما ان النص العام يوجب الحكم في كل مسمى تناوله فكذا يوجب
الحكم في كل موضع توجد فيه فلما جاز قيام الدليل على ان المخصوص غير مراد مع ان النص
العام تناوله جاز ان يقوم الدليل على ان الحكم غير ثابت في المخصوص لوجود المانع
مع وجود المعنى فيه والعجب من القاضي الامام ابي زيد انه قال فيما تقدم ان دلالة النص
لا تحتمل الخصوص لانها تعم بحسب عموم العلة والعلة بعد ما ثبتت علة لم تحتمل الخصوص
والتوفيق بين كلاميه صعب واحتج المنكرون بان جوازه يؤدي الى نسبة التناقض
الى الشرع والتناقض امارة الجهل فلا يليق به بيانه ان من قال ان المؤثر في
اسنداء الحكم هذا الوصف

فقد قال ان الشرع جعله دليلا واماره على الحكم اينما وجد حتى يمكن التعدية فمتى وجد ذلك
الوصف ولا حكم له تبين انه لم يكن اماره ودليلا على الحكم شرعا كانه قال هو دليل
واماره على الحكم شرعا وليس بدليل وهذا تناقض وان قال الشرع جعله اماره وعلة
ودليلا في بعض المواضع دون البعض قلت الدليل على ان الشرع جعله اماره التاثير والتاثير
قايم في الموضع الذي خص فاخراجه من ان يكون دليلا واماره مع قيام ما جعله الشرع اماره
ودليلا تناقض بين خلاف النص العام لان التخصيص تبين ان المخصوص غير مراد بالعام
وقيل هذه المسله بناء على ان المعاني هل لها عموم ام لا فعندهم المعاني عموم فيجوز تخصيص
العلة لعمومها وعندنا لا عموم للمعاني لان المعنى واحد وانما تعدد محاله فلا يقبل التخصيص
ولان دليل الخصوص يشبه الناسخ بصيغته لان كل واحد منها مستقل بنفسه ويشبه
الاستثناء بحكمه لان كل واحد منهما يبين ان ذلك القدر لم يدخل في الجملة واذا كان كذلك وقع التعارض
بين النص العام والنص المخصص في القدر المخصوص فلم يفسد احدهما بصاحبه لعدم التوهم
للفساد فيهما ولكن النص العام يلحقه ضرب من الاستعارة بان اريد به بعضه مع بقايه حجة
والالفاظ مما يجري فيه الاستعارة دون المعاني ولا سبيل اليها في العلل اما النسخ فلانه
لا يجري في العلل لما مر وكذا الاستثناء لانه تصرف في اللفظ فيليق بالعبارات ليتبين به ان
الكلام عبارة عما وراء المستثنى ولما لم يخل التخصيص عن هذين الشبهين فسد القول
بتخصيص العلل لخلوه عنهما على انه يؤدي الى التصويب كل مجتهد ويوجب عصمة الاجتهاد
عن الخطاء والمناقضة كالنص وفي ذلك قول بالاصلح اذ الاصلح في حق المجتهد ان يكون مصيبا
ولما كان كل مجتهد مصيبا عندهم صار اجتهاده كالنص فيقبل علته التخصيص كالنص
ولما جاز الخطاء على المجتهد عندنا جاز ان يكون علته منقوضة فلا يقبل الخصوص لكن الحكم قد
يمتنع بزيادة وصف او نقصانه وهو الذي تسمونه مانعا مخصصا وبهذه الزيادة والنقصان
يتغير العلة لا محالة فيصير ما هو علة الحكم معدوما حكما وعدم الحكم لعدم العلة لا يكون تخصيصا
للعلة فالحاصل انهم يسمون هذا المغير مانعا مخصصا فينسبون عدم الحكم مع
قيام العلة الى المانع وذلك تخصيص كدليل الخصوص في بعض ما يتناوله العام مع قيام دليل
العموم وعندنا عدم الحكم بناء على عدم العلة لوجود المغير وهو الزيادة او النقصان
والعدم بالعدم ليس من الخصوص في شيء وقولهم ان المعدول عن القياس بنوع استحسان
مخصوص من القياس بالاجماع قلنا الطريق في الاستحسان المخصوص من القياس
هذا وهو ان القياس ان ترك باستحسان ثبت بالنص فقد عدم حكم العلة لعدمها لان الدليل
المخصوص للعلة لم يجعل علة في مقابلة النص بخلاف النصين اذا كان احدهما عاما والاخر
خاصا فان الخاص يكون مخصصا للعام في ذلك القدر لان احدهما لا يفسد بصاحبه لانه
لا يتوهم الفساد في احدهما فيكون مخصصا للقدر الذي تناوله من العام مع بقائه حجة فيما
وراء ذلك فاما العلة وان كانت موثرة ففيها احتمال الخطاء والفساد وهي تحتمل الاعدام
حكما فاذا وجد ما يغيرها جعلت معدومة حكما في ذلك الموضع فيكون عدم الحكم لعدم العلة
ولا يكون تخصيصا ولا تناقضا وكذلك اذا ثبت بالاجماع لان الاجماع مثل الكتاب والسنة
فكان اقوى من العلة والضعيف في مقابلة القوي معدوم
حكما او بالضرورة فان موضع الضرورة مجمع عليه
او منصوص عليه

او القياس الخفي لما بينا ان الضعيف في معارضة القوي معدوم حكما وبيان ذلك في
الصايم الناسي اذا اصاب المفطر في حلقه انه يفسد الصوم لفوات ركنه اي ركن الصوم
والعبارة لا يتادى بدون ركنها ويلزم عليه الناسي فمن اجاز الخصوص اي فمن جوز
تخصيص العلة قال امتنع حكم هذا التعليل ثمه لمانع وهو الاثر اي قوله عليه السلام
تم على صومك فانما اطعمك الله وسقاك وكان مخصوصا من هذه العلة بهذا الطريق مع بقاء
العلة قلنا امتنع الحكم في الناسي لعدم العلة حكما لان فعل الناسي منسوب الى صاحب
الشرع حيث قال فانما اطعمك الله وسقاك فسقط عنه معنى الجناية فصار اكله كلا
اكل وبقي الصوم لبقاء ركنه لا لمانع مع فوات ركنه والنايم لم يشرع معناه لان الفعل
الذي يفوت به ركن الصوم مضاف الى غير من له الحق فبقي معتبرا فيفوت به ركن
الصوم بخلاف ما اذا كان مضافا الى من له الحق وكذلك نقول في الغصب انه لما صار
سبب ملك البدل اي ضمان الغصب وجب ان يكون سبب ملك المبدل اي المغصوب تحقيقا
للعدل ويلزم على هذا المدبر فانه يتقرر الملك في قيمته للمغصوب منه ولا يثبت الملك
في المدبر للغاصب فمن جوز تخصيص العلة يقول امتنع حكم هذه العلة في المدبر مع
وجود العلة الموجبة لمانع وهو انه غير محتمل للنقل من ملك الى ملك ونحن نقول ان الحكم
في المدبر لعدم العلة الموجبة للملك وهو كون الغصب سببا لملك بدل العين المغصوبة
وهذا لان ضمان المدبر ليس ببدل عن العين المغصوبة ولكنه بدل عن اليد الفايتة لان شرط
كون القيمة بدلا عن العين ان يكون العين محلا للنقل وذا غير موجود في المدبر فالذي
جعل عندهم دليل الخصوص جعلناه دليل العدم وهذا اصل وانما يلزم الخصوص على
العلل الطردية لانها قايمة بصيغتها والخصوص يرد على العبارات دون المعاني الخالصة
وهذا لانهم جعلوا نفس الوصف حجة بدون الاثر الذي هو معناه فيكون موجبا بصيغته
كالنص فاذا وجد الوصف والحكم معه يكون خصوصا كالنص ونحن جعلنا المعنى
الموثر علة فلا يتصور ان يكون موجودا بدون ان يكون علة فلا يقبل التخصيص وكذلك
نقول في الزنا انه حرث للولد فاقيم مقامه في ايجاب حرمة المصاهرة لان ثبوت الحرمة
في الاصل باعتبار الولد الذي يتخلق من المايين لثبوت شبهة البعضية بواسطة الولد فيصير
بواسطة الولد امهاتها وبناتها كامهاته وبناته واباوه كابائها وابناوه كابنائها والشبهة
تعمل عمل الحقيقة في ايجاب الحرمة وهذا المعنى لا يختلف بالملك وعدمه لان سبب البعضية
حسي وانما لم يكن بهذه البعضية موجبة حرمة الموطوءة احتياطا لان شبهة البعضية تعمل عمل حقيقة
البعضية وانها توجب الحرمة في غير موضع الضرورة لا في موضعها فان حوا رضي الله
عنها خلقت من آدم عليه السلام فكانت بعضه حقيقة وهي حلال له فكذلك شبهة البعضية
انما توجب الحرمة في غير موضع الضرورة وفي الموطوءة ضرورة ويلزم على هذا ان الحرمة
لم تتعد الى الاخوات والعمات والخالات فمن جوز تخصيص العلة قال امتنع ثبوت
الحكم مع قيام العلة في هذه المواضع بالنص وهو قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم

والامارة

البعض

وحكما

وانا

بل مع قيامها بدليل

هذا الفصل

وانما قيد المعاني بالخالصة لان الصيغة قد تحمل نوع المعاني فان الالفاظ اذا خصصت خصصت معاني الالفاظ ايضا لكنها لا تجري في المعاني المجردة فضلا

او بالاجماع ونحن نقول ان العلل صارت عللا شرعا لا بذواتها ولم تجعل علة عند عدم النص
وفي تحريم الاخوات وكذا الاعمار صنعة لان حكم النص حرمة اخوات الزوجة والعمات
والخالات موقتة بقوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين وقوله عليه السلام لا تنكح المرأة
على عمتها ولا على خالتها ولا على ابنة اخيها ولا على ابنة اختها وتزويج النبي عليه السلام
ابنتيه من عثمان رضي الله عنه فثبت الجواز في غير هذه الحالة بقوله تعالى واحل لكم
ما وراء ذلكم ولو تعدت الحرمة البتة لزم تغيير النص ولا يجوز تبديل المنصوص
بالتعليل فكان عدم الحكم في هذه المواضع لعدم العلة لا لمانع مع قيام العلة وبنى
على هذا تقسيم الموانع وهي خمسة مانع يمنع انعقاد العلة كبيع الحر لانه ليس بمال
والبيع مبادلة المال بالمال فلم ينعقد العلة لعدم المحل ومانع يمنع تمام العلة
كبيع عبد الغير فان اضافة البيع الى مال الغير تمنع تمام العلة في حق المالك لعدم ولاية
العاقد عليه وان انعقد تاما في حقه ولهذا لو اجاز المالك جاز ولو ابطله بطل فعلم
انه منعقد غير تام في حقه ومانع يمنع ابتداء الحكم كخيار الشرط فان الخيار اذا
كان للبائع يمنع ثبوت الملك في المبيع للمشتري ومانع يمنع تمام الحكم كخيار الرؤية
حتى لا يتم الصفقة بالقبض معه ولهذا لو اشترى من آخر عدلا زطيا ولم يره فقبضه
وحدث بثوب منه عيب فليس له ان يرد شيئا منه بخيار الرؤية لانه عجز عن رد
ما بقي في يده فلو رد شيئا من الباقي لتفرقت الصفقة على البائع قبل التمام وانه لا يجوز
كذا في المحيط ومانع يمنع لزوم الحكم كخيار العيب ولهذا لا يتمكن من الفسخ بعد القبض
بدون الرضا او القضاء بخلاف خيار الرؤية فانه ينفرد بالرد ثمة بلا قضاء ولا رضا
فالصفقة تتم مع خيار العيب بعد القبض وان كانت لا تتم قبله لكن البيع على شرف الا
انفساخ فيكون مانعا للزوم الحكم وفي الحسيات الرمي اذا انقطع وتره او انكسر
فوقه سهمه لم ينعقد علة لان العلة هي الرمي المتصل بالمحل ولم يوجد منه شيء واذا كان
بينه وبين مقصده حايط يمنع تمام العلة لان الفعل انعقد رميا لكن الرمي انما يكون
علة اذا اصاب المرمى وهذا المانع يمنع تمام العلة حيث لم يصل الى المحل فان اصابه
فدفعه بترس عليه او درع يمنع ابتداء الحكم لان العلة قد تمت فكان من حكم الجرح الذي
هو قتل وهذا المانع منع ابتداء الحكم بخلاف الحايط لانه يمنع الوصول الى المحل واما الترس
او الدرع فلا يمنع الوصول اليه واذا اصابه فجرحه ثم اندمل بالمداواة منع تمام الحكم
لان حكم الجرح انما يتم اذا سرى الى الموت فانقطاع السراية يكون مانعا تمام حكم العلة
واذا اصاب به صاحب فراش ثم تطاول حتى امن من الموت يمنع لزوم الحكم ولهذا كان
بمنزلة الصحيح في تصرفاته اذ لا يتوقع منه الهلاك غالبا

فصل في الدفع

ثم العلل نوعان طردية ومؤثرة وعلى كل قسم ضروب من الدفع اما الطرد به فوجوه
دفعها اربعة القول بموجب العلة وهو التزام ما يلزمه المعلل بتعليله وانما قدم على غيره
لانه يرفع الخلاف فهو احق بالتقديم وهذا لان المصير الى الممانعة عند عدم امكان الموافقة
لا مع امكانها والقول بموجب العلة يلجئ
اصحاب الطرد الى القول

بالتاثير لانه لما سلم موجب علته في المتنازع فيه مع بقاء الخلاف احتاج الى معنى مؤثر ضرورة وذلك
كقولهم في صوم رمضان انه صوم فرض فلا يتادى الا بتعيين النية فنقول عندنا ايضا لا يتأدى
الا بالتعيين وانما نجوزه بالمطلق والنية على انه تعيين لا ان التعيين عنه موضوع وقد
تقرر في اوايل الكتاب ولان هذا الوصف يوجب التعيين ولكنه لا يمنع وجود التعيين
وقد حصل التعيين من الشارع حيث لم يشرع في هذا اليوم صوما آخر غير صوم رمضان
فيكون هو متعين بتعيين الشرع فيصاب بمطلق النية كالمتوحد في الدار وكقولهم في
مسح الراس انه ركن في الوضوء فيسن تثليثه كغسل الوجه فنقول عندنا يسن تثليثه
لان قدر الفرض مقدر بالربع عندنا وبالاقل منه عندكم ويسن الاستيعاب بالاجماع وفيه
تثليث قدر المفروض من المسح لان الباقي بعد الفرض يكون مثل قدر المفروض وزيادة فكان
تثليثا ولكن في امكنة وليس مقتضى التثليث اتحاد المحل فان من دخل ثلاث دور او دخل
دارا واحدة بثلاث مرات يقول دخلت ثلاث دخلات فان غير العبارة وقال وجب ان
يسن تكراره قلنا لا نسلم هذا الحكم في الاصل لان التكرار في الاصل وهو الغسل
غير مسنون وانما المسنون تكميله وهو الاصل في الاركان اذ السنن شرعت مكملات
للفرائض وتكميله باطالته في محله ان امكن كاطالة القراءة والقيام والركوع والسجود الا ان
الفرض لما استوعب محله صير الى التكرار خلفا عن الاصل وفي التكميل بالاطالة وفي مسح الراس
الاصل مقدور عليه لاتساع محله فيبطل الخلف فظهر بهذا فقه المسئلة وهو ان الاثر
للركنية في التكرار لما في اركان الصلوة والتكميل ليس باثر للركن بل يجوز ان يكون اثرا
لغير الركن كالمضمضة والاستنشاق الا ترى ان مسح الراس شاركه مسح الخف في الاستيعاب
الى اصل الساق سنة وان لم يكن مسح الخف ركنا بل شرع رخصة وهذا لان ركن الشيء يقوم
به ذلك الشيء وينتفي بانتفائه ويجوز الوضوء بدون الخف فعلم انه ليس بركن فاما غسل
القدمين فركن لانه لا يتصور الوضوء بدونه اما اصلا او خلفا فعرف ان اوصاف الوضوء
اركانها وسننها ورخصتها سواء في الاكمال ولا عبرة للركنية فيه فاما اثر المسح في التخفيف
فلازم لانه لم يوضع للتنقية بل المتعلق بطهر حكمي فكان تكميله باطالته لا بالتكرار
فالتكميل بالتكرار ربما يلحقه بالمحظور وهو الغسل فكيف يصلح تكميلا واما الغسل
فموضوع للتنقية واكمال التنقية في تكراره ليزداد المحل طهارة كما في غسل النجاسة
العينية عن البدن او الثوب فكان التكرار فيه تكميلا ولم يكن فيه محظور فافترقا
القول بموجب العلة الجأ الى الممانعة الى منع سنية التكرار في الاصل وهذا كله بناء على ان
فرض المسح يتأدى ببعض الراس لا محالة وهم لا يسلمون ذلك بل الفرض عندهم يتأدى
بالكل لكنه رخص في الحط الى ادنى المقادير وذلك كالقراءة عندكم فانها فرض وان طالت
وان كان الفرض يتأدى بثلاث آيات او آية قصيرة والجواب عنه ان هذا خلاف الكتاب
لانا بينا في فرض المعاني ان الاستيعاب غير مراد بقوله وامسحوا برؤسكم لان الباء دخلت
في محل المسح بل البعض مراد بالنص وهو اصل لا رخصة فكان استيعابه تكميلا للفرض
والفضل على نصاب التكميل بدعة بالاجماع كالفضل
على ثلاث مرات في الغسل والفضل على

الاستبعاد بمسح الخف فكذا هنا وكقولهم بالشروع في النفل فربما لا يمضي في فاسدها فلا يلزم القضاء بالافساد كالوضوء فنقول عندنا لا يجب القضاء بالافساد ولهذا اذا افسده بالاستيادة بان وجد المتيمم في النفل ماء وانما يجب بالشروع لان النفل يصير مضمونا عليهم بالشروع لما عرف وفوات المضمون يوجب المثل فان قالوا اوجبتم ان لا يلزمه القضاء بالشروع ولا بالافساد قياسا على الوضوء قلنا لا يجب القضاء بالافساد ولا بالشروع في عبادة لا يمضي في فاسدها بل بالشروع في عبادة تلتزم بالنذر وعدم اللزوم باعتبار الوصف الذي قاله لا يمنع اللزوم باعتبار الوصف الذي قلنا بخلاف الوضوء فانه لا يلتزم بالنذر فلا جرم لا يلتزم بالشروع وهذا كلام حسن لان الموجود يجوز ان يكون حسنا بالنظر الى بعض صفاته وقبيحا بالنظر الى بعض صفاته فيجوز ان تكون القربة مضمونة باعتبار وصف غير مضمونة باعتبار وصف آخر وكقولهم العبد مال فلا يتقدر بدله بقتله كالفرس فنقول لا يتقدر بدله باعتبار هذا الوصف بل بوصف الآدمية اذ العبد مشتمل عليهما لانه مكلف بالعبادات واهل للعبادات كالاحرار ويباع في الاسواق كما يباع البهائم وكقولهم في اسلام المروي في المروي اسلم مذروعا في مذروع كاسلام المروي في المروي فنقول من حيث انه اسلم مذروعا في مذروع يجوز العقد ولكن هذا الوصف لا يمنع فساد العقد بدليل آخر الا ترى انهما لو شرطا شرطا فاسدا او لم يكن راس المال مقبوضا في المجلس كان فاسدا مع انه اسلم مذروعا في مذروع فاذا جاز ان يفسد هذا العقد مع وجود هذا الوصف باعتبار معنى آخر فكذا عندنا يفسد باعتبار الجنسية وكقولهم في المختلعة انها منقطعة النكاح فلا يلحقها الطلاق كمنقضية العدة فنقول هو موجبه لان الطلاق لا يلحقها باعتبار انها منقطعة النكاح بل باعتبار انها معتدة عن نكاح صحيح فالعدة اثر النكاح فالحق به بخلاف ما اذا كانت معتدة عن نكاح فاسد فانه لا يقع الطلاق وكقولهم في اعتاق الرقبة الكافرة عن كفارة اليمين او الظهار تحرير في تكفير فلا يتادى بالرقبة الكافرة ككفارة القتل فيقول بهذا الوصف يجب الايمان عندنا لكن قيام الموجب لا يمنع معارض مسقط وهو اطلاق صاحب الشرع الذي هو صاحب الحق فانه قال فتحرير رقبة او تحرير رقبة كالدين يسقط بالابراء وان كان الموجب لوجوب الدين في الذمة وهو البيع او الاجارة ونحوهما موجودا فيضطر الى الرجوع الى بيان ان المطلق هل يحمل على المقيد ام لا وكقولهم في السرقة انها اخذ مال الغير بلا تدين اي بلا اعتقاد انه حلال فيوجب الضمان كالغصب بخلاف الباغي اذا اخذ مال العادل او العادل اذا اخذ مال الباغي فانه لا يجب الضمان لانه اخذه تدينا فنقول انها موجبة للضمان ولكن القطع ينفيه كما ينفيه الابراء فكما ان الابراء مسقط للدين مع قيام الموجب للدين فكذا هذا الضمان مسقط عندنا باستيفاء الحد وهو القطع فيضطر الى بيان ان القطع هل ينفي الضمان ام لا وقد استوفينا الكلام فيه في اول الكتاب

فصل والممانعة وهي ان تكون في نفس الوصف او في صلاحيته للحكم مع وجوده او في نفس الحكم او في نسبته

الى الوصف وهي اربعة اوجه اما الاول فكقولهم في كفارة الافطار بالاكل والشرب عقوبة متعلقة بالجماع فلا تجب بالاكل والشرب كالرجم لانا لا نسلم ان الكفارة بالجماع وانما تتعلق بالافطار على وجه تكون جناية متكاملة وكقولهم في بيع التفاحة بالتفاحتين انه باع مطعوما بمطعوم مجازفة فيحرم كبيع صبرة حنطة بصبرة حنطة لانا نقول ما تعنون بقولكم مجازفة اتريدون مجازفة ذات او وصف فلا بد بالقول بالمجازفة في الذات لان المجازفة في الوصف في هذه الاموال عفو النص بها عرف تفاحة ام من حيث المعيار الذي وضع لبيان القدر فلا بد من القول بالمجازفة من حيث المعيار فان بيع قفيز حنطة بقفيز حنطة جائز مع وجود المجازفة صورة لجواز ان لا يكون الحنطة في احدهما مثل الآخر وحينئذ ان الحرمة متعلقة بالمجازفة كيلا لا بالمجازفة مطلقة واذا فسر بالمجازفة كيلا لم يجدوها في التفاحة لان المجازفة كيلا فيها لا كيل فيه محال فان قالوا لا حاجة لنا الى هذا لم نسلم لهم ان المجازفة المطلقة محرمة فيضطرون الى اثبات ان الطعم علة لحرمة البيع بشرط الجنس وقد وجدت المساواة مخلص عن الحرمة ولم توجد وهذا معنى قول الشيخ الامام ابي منصور رحمه الله مع ان الكيل الذي يظهر به الجواز بعدم الفضل على المعيار وهو اعدام المجازفة فلا يبالي بفوت الكيل لانه لا اثر له لكنه مخلص عن الحرمة ما لم يوجد المخلص يحرم باعتبار العلة وعندنا الجواز اصل في هذه الاموال المخلصة في سائر الاموال والحرمة باعتبار فضل هو حرام وهو الفضل على المعيار واذا لم يتحقق فيها تحقق فيه المساواة بالمعيار ولا يتحقق هذه المساواة فيما لا يدخل تحت المعيار وهذا في الحاصل منع للوصف الذي جعله علة فانه جعله بيع المطعوم بالمطعوم مجازفة لان المجازفة نوعان في الذات وفي الوصف فالتي في الوصف غير مرادة بالاجماع والتي في الذات لا توجد لانها مجازفة في المعيار والتفاحة لا تدخل تحت المعيار فلا تحقق المجازفة في المعيار فيها وكقولهم في الثيب الصغيرة انها ثيب ترجى مشورتها فلا يثبت الاجبار عليها كالثيب البالغة لانا نقول ترجى مشورتها ابراي قائم في الحال ام براي يستحدث في المآل فان قال برأي قائم في الحال لم يوجد في الفرع لانه ليس لها رأي قائم في الحال ام براي في المنع ولا في الاطلاق وان قال براي سيحدث لم يوجد في الاصل لان المانع في البالغة الرأي القائم لا ما سيحدث فان قال الحاجة الى هذا التفصيل بل نقول نشترط رأيها بلا تفصيل فنقول هو موجب علته عندنا لا تنكح بلا رأيها الا ان رأي الولي رأيها فان قال بانها كان انقص فالمجنونة ان المجنونة ترجى في الحال

غير مايوس عنه لان الجنون يحتمل الزوال ويقتضي به فقه المسئلة وهو ان القاطع لولاية
الغير اي قايم لا رأي سيحدث فالرأي المعدوم لا يجوز ان يكون شرطا مانعا الثبوت
الولاية ابتداء بان وصلت الولاية الى الجد بموت الاب ودليلا قاطعا للولاية بان كان
حيا وهذا لان ولاية الاب كانت ثابتة عليها قبل الثيابة فلا يصلح عدم رأيها دليلا
قاطعا لولاية عليها اذ الرأي هو القاطع فلم يجز ان يتحمل القطع على الرأي اذ الحكم
لا يسبق العلة ولكن رأيا سيحدث لو قطع الولاية او منعها لما ثبت الولاية على
صبي وصبية اصلا هذا الذي ذكرنا ممانعة في الوصف لكن في الفرع لا في الاصل فان ذلك
مسلم فهذا لان تعلق الرجم بالجماع مسلم اما تعلق كفارة الفطر بالجماع فغير مسلم
وكذا حرمة صبرة حنطة بصبرة حنطة مجازفة مسلم اما بيع التفاحة بالتفاحة مجازفة
فحرمتها غير مسلمة وكذا عدم الجواز بدون مشورة الثيب البالغة مسلم وفي الثيب الصغيرة
غير مسلم اما في الاصل فكقولهم في مسح الراس انه طهارة مسح فيسن فيه التثليث كالاستنجاء
بالاحجار فنقول لا نسلم هذا الوصف في الاصل فان الاستنجاء ازالة النجاسة الحقيقية
وليس بطهارة مسح ولهذا كان الغسل بالماء افضل فيضطر الى الوجوه الى فقه المسئلة وهو بيان
ما يتعلق به التكرار وهو الغسل وما يتعلق به التخفيف وهو المسح فالغسل والمسح في طرفي نقيض
اذ المسح دال على التخفيف بخلاف الغسل والتكرار فيه تحقق غرضه وهو التنقية وفي المسح
يفسده لانه لم يبق مسحا او يلحقه بالمحظور واما الثاني فهو ان نقول لم قلتم ان هذا الوصف
صالح لاثبات هذا الحكم وهذا لان الوصف انما يصير علة بالتاثير فما لم يتبين التاثير لا يصير حجة
ولا يثبت به الحكم الذي ادعاه كالجرح لما كان سببا لوجوب القصاص بواسطة السراية فاذا
اقام بينة انه جرحه وليه لا يقضى له بالقصاص ما لم يقم البينة ان الجرح سرى الى النفس فان قال
اني اوردت اثبات مذهبي وعندك الطرد حجة بدون التاثير فلا احتياج الى التاثير فنقول
المقام مقام المحاجة ولا يصلح الاحتجاج الا بما هو حجة عند الخصم الا ترى ان الكافر اذا اقام
شاهدين كافرين على مسلم لم تقبل وان كانت هذه الشهادة حجة عند المدعي لكن لما لم يكن حجة
عند الخصم لم يقبل كذا هنا واما الثالث فكقولهم في مسح الراس انه ركن في الوضوء فيسن
تثليثه كغسل الوجه انا لا نسلم هذا الحكم في الاصل فالمسنون هناك عندنا ليس التثليث
بل الاكمال بالزيادة على القدر المفروض في محله من جنسه لان الاكمال صفة للاصل فلا يثبت
الا بما هو من جنس الاصل كما في اركان الصلوة فان اكمال القراءة بالزيادة على القدر
المفروض في محله من جنسه فهو تلاوة القرآن وكذا الركوع والسجود ولما استوعب
الفرض كل المحل لم يمكن الاكمال في ذلك المحل الا بالتكرار فكان التكرار لضرورة
ضيق المحل لا لكونه ركنا وقد امكن الاكمال في المسح بغير تكرار اذ الاستيعاب ليس
بفرض وبالزيادة على القدر المفروض الى تمام الاستيعاب يحصل الاكمال والمشروع
في الاصل اي غسل الوجه اطالته لا تكراره كما في اركان الصلوة وانما صير الى التكرار لضرورة
ضيق المحل ولا ضرورة هنا فالاول لبيان الحكم وهو ان المشروع التكميل والثاني
لبيان سبب التكميل في الاصل وهو الاطالة لا التكرار وكقولهم في صوم رمضان

ولكن

فعلى

انه صوم فرض فلا يصح الا بتعيين النية كصوم القضاء فانا نقول يشترط تعيين النية
بعد تعينه ام قبل تعينه فان قال بعده لم نجده في الاصل اي صوم القضاء فصحت
الممانعة وان قال قبل التعيين لم نجده في صوم رمضان لانه متعين لعدم شرعية غيره
فصحت الممانعة ايضا فان قال لا حاجة الى هذا قلنا عندنا لا يصح الا بالتعيين غير
ان اطلاقه تعيين لما مر غير مرة وكقولهم في بيع التفاحة بالتفاحة انه بيع مطعوم
بجنسه مجازفة فيحرم كبيع صبرة حنطة بصبرة حنطة لانا نقول اتعنون حرمة مطلقة
ام حرمة تزول بالمساواة كيلا فان قالوا حرمة مطلقة لم نجدها في الاصل لان الحرمة في
الاصل تزول بالمساواة كيلا وان قالوا حرمة تزول بالمساواة لم نجدها في الفرع لانه ليس
للتفاحة بالتفاحة حال المساواة يجوز البيع معها عند الخصم وهذا لانه لا يدخل
المعيار لا يتصور فيه المساواة في المعيار فصحت الممانعة وكقولهم ثيب ترجى مشورتها
فلا يتزوج كرها لانا نقول ما تعنون بقولكم كرها فلا بد من ان يقولوا بدون رأيها اذ ليس
ههنا اكراه تخويف فنقول بدون رأيها ولها رأي معتبر شرعا ام غير معتبر فلا بد ان يقولوا
معتبر شرعا لان ما لا يعتبر شرعا فهو لغو فنقول في الاصل اي الثيب البالغة عدم الرأي غير
مانع لكن الرأي القايم المعتبر شرعا مانع ولم يوجد في الفرع رأي معتبر شرعا وكقولهم في السلم في
الحيوان انه يثبت دينا في الذمة مهرا فيثبت سلما كالمكيل والموزون فنقول لهم يثبت دينا
معلوما بوصفه ام بقيمته فان قالوا بوصفه لم نسلم في الفرع اي السلم لان الحيوان لا يصير معلوم
المالية باعتبار المعاني بذكر الصفات لانه وان ذكر الجنس والنوع والصفة والسن يبقى
تفاوت فاحش في المالية باعتبار المعاني الباطنة فانك تجد فرسين او عبدين مستويين في الصفة
والسن ثم يشترى احدهما باضعاف ما يشترى به الآخر لتفاوت بينهما في المعاني الباطنة
بان يكون احدهما اسرع او اعقل وفي الاصل اي المهر لقيام الدليل على انه لا يشترط فيما يثبت
في الذمة مهرا ان يكون معلوم الوصف حتى لو تزوجها على حمار او فرس يصح وان كان مجهول
الوصف وان قالوا بقيمته لم نسلم في الفرع لان المسلم فيه انما يصير معلوما بذكر الاوصاف
لا بالقيمة ولان اعلام القيمة ليس بشرط لجواز السلم وان قالوا لا يحتاج الى هذا التفسير
قلنا لا كذلك فاعتبار احد الدينين بالآخر لا يصلح ما لم يثبت انهما نظيران وانما يكونان
نظيرين اذا استويا في طريق الثبوت وهما مختلفان فالسلم لا يثبت الا معلوما بوصفه
والحيوان لا يصير معلوم المالية بالوصف وكينونة المهر معلوم المالية بالوصف ليس بشرط
لما عرف ان مبنى النكاح على المساهلة والمسامحة ومبنى البيع على المضايقة والمماكسة
وكقولهم في اشتراط التقابض في المجلس في بيع الطعام بالطعام ان البيع جمع بدلين لو قوبل
كل واحد منهما بجنسه يحرم ربوا الفضل فيشترط التقابض كالاثمان فنقول لا نسلم بان القبض
شرط بل الشرط هو التعيين حتى لا يكون دينا بدين اذ الاثمان لا يتعين وان عينت الا
بالقبض فاشتراط القبض ليتعين بدل الصرف لئلا يبيع الدين بالدين حرام لا لذاته والطعام

بالشبهة الربوا

يتعين بالتعيين من غير قبض فلا يحتاج الى التقابض فيه بدليل فقد المسلم وهو ان القبض في الصرف
مشروط لدفع الدين بالدين او الصيانة عن شبهة الربوا بمنزلة المساواة في القدر وكقولهم فيمن اشترى
اباه ناويا عن كفارة يمينه ان العتق ابتداء فصار كالميراث اي اذا ورث اباه وهو ينوي عن الكفارة
فيقول لهم ما حكم علتكم فان قالوا وجب ان لا يجزي عن الكفارة فيقول لهم هذا الحكم بسبق ذكر العتيق
والاب في ان لا يجزي عندنا فان قالوا وجب الا لا يجزي عتقه قلنا هو مسلم لان الكفارة انما
يتادى بفعل اختياري منسوب الى المكفر والعتق وصف في المحل ينسب شرعا بلا اختيار
من العبد فكيف يتادى الكفارة به وان قالوا وجب ان لا يجوز اعتاقه لم يجز في الاصل وهو
الميراث لان الميراث جبري لا صنع للوارث فيه حتى يصير به معتقا ولم يقولوا به في الفرع لان
عندهم هذا تخليص للاب عن الرق لا اعتاقه قالوا وكيف يقال بان الشراء اعتاق وهو ازالة
الملك والشراء اثباته وبينهما تناف ولكنه اذا ملك اباه عتق عليه حكما كما في الارث وتظهر به فقه
المسألة وهو ان الشراء اعتاق عندنا وعنده لا بل هو شرط العتق والعلة هي القرابة واما
الرابع فلان نص لوجوده لا يكفي بالاجماع لانه يزاحمه الشرط فيه فالطلاق المعلق بدخول الدار
يقع عند دخول الدار مع عدم علية وهو كقولهم لا يعتق الاخ لانه لا بعضية بينهما كابن العم على الاب
فيقول عدم عتق ابن العم ليس لعدم البعضية اذ العدم لا يجوز ان يكون موجبا شيئا وكقولهم
النكاح لا يثبت بشهادة النساء مع الرجال لانه ليس بمال كالحد لانا لا نرد شهادة النساء في
الحد لعدم المالية وكل تعليل يكون بنفي وصف او عدم حكم يبطل بهذا الاعتراض لان العدم لا يصلح
وصفا موجبا لانه ليس بشيء فاستحال ان يوجب شيئا فان قالوا ان الحكم يثبت في الاصل بلا
الوصف لوجوده معه قلنا جاز ان يكون وجوده كان معه اتفاقا فلا يكون علة حتى جاز
ان يكون وجوده معه لثبوته به حتى يكون علة فلا بد من اقامة الدليل على ان الحكم ثابت به حتى
يصلح للالزام على ان عدم العلة لا يوجب عدم الحكم لجواز ان يكون معلولا بعلل شتى
فكيف يستقيم الالزام به وقول فخر الاسلام رحمه الله وكذلك كل نفي وعدم معناه كل نفي
وصف او عدم حكم كما بينا جعل وصفا اي ركنا للقياس والظاهر انهما مترادفان بدليل
قوله جعل وصفا في فساد الوضع وهو ان يعلق على الوصف ضد ما يقتضيه الوصف وانه فوق المقام
من المناقضة لان الوضع متى فسد تفسد القاعدة اصلا فلم يبق الا نقل الى علة اخرى اما
المناقضة فمتى يحتمل المجلس يمكن الاحتراز عنه في مجلس اخر وهذا لان العلة ان كانت طردية
فيزيد عليها وصفا اخر وان كانت موثرة فذلك ليس بنقض في الحقيقة لما عرف وذلك كتعليلهم
في ايجاب الفرقة باسلام احد الزوجين بان الحادث بينهما اختلاف الدين فيقع الفرقة بينهما
كما اذا ارتد احدهما فهذا فاسد وضعا لان هذا الاختلاف انما يثبت باسلام المسلم
منهما اذ هو الحادث والاسلام في الشرع جعل عاصما للاملاك لا مبطلا فكان الوصف نائيا
عن الحكم ولا بقاء النكاح مع ارتداد احدهما اي اذا كانت المرأة موطوءة لا يقع البينونة
بالارتداد عنده حتى يقضي العدة بان الملك متاكد فيتوقف الى انقضاء العدة فجعل
الردة عفوا مع انها مزيلة لعصمة النفس والمال في اصل الوضع وكقولهم الضرورة اذا
حج بنية النفل انه يقع عن الفرض لان فرض الحج يتادى بمطلق النية فيتادى بنية النفل

ايضا كالزكوة فان التصدق بالنصاب على الفقير بمطلق النية لما كان يتادى به الزكوة
كان بنية النفل كذلك وهذا فاسد وضعا لانه يريد بهذا حمل المقيد على المطلق وانما المطلق
يحمل على المقيد عنده وان كانا في حادثتين وعندنا يحمل المطلق على المقيد اذا وردا في حكم
واحد كما في صوم كفارة اليمين اما المقيد فلا يحمل على المطلق عند احد الا يرى ان مطلق
تسمية الدراهم ينصرف الى نقد البلد بدلالة العرف اما المقيد بنقد اخر فانه لا يحمل على
المطلق حتى ينصرف الى نقد البلد وكقولهم في علة الربوا ان الطعم معنى يتعلق به بقاء
النفوس فكان له زيادة خطر فتعلق جواز بيعه بشرط زائد وهو المساواة اذا قوبل
بجنسه اظهارا لخطره كالنكاح لما كان معنى يتعلق به قوام العالم وكان استيلاء على
محل ذي خطر شرط لجوازه احضار الشهود وقلنا هذا فاسد وضعا لان المال
خلق بذلة لحاجتنا واشد الحاجات حاجة البقاء فيزيد هذا المعنى في ابتذاله وتشريع
الامر فيه لا في التحريم والتضييق لان تاثير الحاجة في الاباحة كاباحة الميتة عند الضرورة
ولهذا احل اكل طعام الغنيمة بقدر الحاجة لكل واحد من الغزاة قبل القسمة بخلاف
ساير الاموال واعتبر هذا بالهواء والماء فان الحاجة اليهما لما كانت اكثر كان طريق الوصول
اليهما ايسر اما الحرية فعبارة عن الخلوص يقال طين حر اي خالص فكانت منافية للاستيلاء
منافية للرق فكانت موثرة في رفع الاستيلاء فصلحت للتحريم الا بعارض وكقولهم في الجنون
اذا انهم وقت صلوة او يوما واحدا من شهر رمضان انه لا يلزمه القضاء لانه في تكليف الاداء
تكليف القضاء لان القضاء خلف عن الاداء فوجوب القضاء بناء على وجوب الاداء اعتبارا بالجنون
الكثر من يوم وليلة في الصلوة او استوعب الجنون الشهر في الصوم وقلنا هذا فاسد وضعا
لان الوجوب في كل الشرائع بطريق الحرج من الشارع فيكون شرطه الاهلية لا غير والاداء بطريق
الاختيار فيسقط بفوت شرطه وهو العقل والتمييز كما في النائم والمغمى عليه فان الوجوب
ثابت عليهما جبرا ولا يخاطبان بالاداء لعدم قدرتهما على الاداء والقضاء الذي هو بدل الاداء
يعتمد انعقاد السبب للاداء على احتمال القدرة لا على تحققها والاحتمال هنا
ثابت لجواز ان يفيق فكان تعليله مخالفا للاصول على ما بينا وكقولهم ما يمنع القضاء
اذا استغرق شهر رمضان يمنع بقدره لو وجد كالكفر والصبا فانه فاسد وضعا ايضا اذ
الفصل بين اليسر والعسر والحرج وعدمه مستمر في احكام الشرع فالحيض يسقط الصلوة
دون الصوم لان الحيض يصيبها كل شهر عادة والصلوة تلزمها في اليوم والليلة خمس مرات
فلو الزمناها قضاء ايام الحيض لحرجت فيها فسقط القضاء دفعا للحرج ولا حرج
في ايجاب قضاء الصوم لان ايجاب قضاء عشرة ايام في احد عشر شهرا لا يكون فيه زيادة
حرج والسفر انوع الظهر دون الفجر للحرج وعدمه واذا تخلل الحيض في كفارة القتل لم يلزمها
الاستقبال لانها تقع في الحرج لو الزمناها الاستقبال لانها قلما تجد شهرين خاليين عن
الحيض عادة بخلاف صيام كفارة اليمين عندنا وبخلاف ما اذا نذرت ان تصوم عشرة ايام
متتابعات لانها تجد هذا القدر بلا حيض فلا حرج

وكذا هنا في الاستغراق حرج والحرج مسقط قال الله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج ولا حرج
في القليل فلا يسقط والكلام في الحدود الفاصلة اي لا نزاع فيها فان الحد الفاصل بين العسر
واليسر والحرج وعدمه ثابت وانما الكلام في ان ما ليس فيه الحرج وهو القليل هل يلحق بما فيه الحرج
وهو الكثير او معناه لا كلام لاحد في الحدود الفاصلة بعضها من البعض والحرج واليسر حدان
فاصلان فكان اعتبار احدهما بالاخر كلاما في الحدود الفاصلة فان قلت الحرج ثابت
في استغراق الاغماء شهر رمضان فكيف لا يسقط قلت ذلك نادر فلا عبرة به وفي الصلوة استوى الاغماء
والجنون في الفتوى وان اختلفا في الاصل اي في الامتداد وعدمه او في الماهية فالاغماء آفة
تضعف القوى ولا تزيل الحجى والجنون تزيله وكان النبي عليه السلام معصوما عن الجنون لا عن الاغماء
فكان القياس في الاغماء ان لا تسقط الصلوة وان كان كثيرا لانه كالنوم من حيث انه لا يزيل
العقل كالصوم واستحسنا في الكثير وقلنا بانه يسقط وكان القياس في الجنون ان يسقط
لانه يزيل العقل الذي هو مناط التكليف ويمتد غالبا فصار كالصبي واستحسنا في القليل
وقلنا بانه لا يسقط لانهما سواء في الامتداد والطول الداعي الى الحرج في الصلوة بخلاف
الصوم لان استغراق الشهر بالاغماء نادر وامتداده في الصلوة بان يزيد على يوم وليلة في سقوط الصلوة غير
نادر والصبي ممتد ايضا فيكون في ايجاب القضاء حرج فكان مثل الجنون في كونه مسقطا وكذا
الكفر لانه مناف للاهلية واستحقاق ثواب الآخرة لان اهلية الثواب بكونه مؤمنا والجنون
لا يبطل ايمانه ولهذا يرث المجنون قريبه المسلم ولا يفرق بين المجنونة وزوجها المسلم ولو جن
بعد الشروع في الصوم يقضي صيامها وكقولهم في تعيين النقود الاثمان اموال يتعين في التبرعات
كالهبات والصدقات فيتعين في المعاوضات قياسا على الحنطة وسائر السلع وهذا
التعليل فاسد وضعا لان البياعات تخالف التبرعات في اصل الوضع فالتبرعات
مشروعة في الاصل للايثار بالاعيان لا لايجاب الاموال في الذمم والمعاوضات مشروعة
لايجاب الاثمان في الذمم لان مطلق المعاوضات في المتعارف انما يكون بما يجب في الذمة
ابتداء فكان اعتبار ما هو مشروع للالزام في الذمة ابتداء بما هو مشروع لنقل الملك واليد
العين من شخص الى شخص في حكم التعيين فاسدا وضعا وكقولهم ان البائع يثبت له خيار
الفسخ واسترداد المبيع بافلاس المشتري قبل نقد الثمن لان الثمن احد عوضي البيع فالعجز
عن تسليمه يوجب فسخا والفسخ كالعجز عن قبض المبيع بالاباق دفعا للضرر عن العاقد وهذا
فاسد وضعا لما عرف من التفرقة بين المبيع والثمن اصل وضع الشرع فالقدرة على تسليم
المبيع شرط لجواز البيع ابتداء والقدرة على تسليم الثمن ليست بشرط للجواز ابتداء ولما لم يكن
قدرة التسليم شرطا للجواز ابتداء لم يوجب العجز عن التسليم خللا فصار فاسدا وضعا المناقضة

فصل والمناقضة من اعتبار ما لم يجعل شرطا كقول الشافعي رحمه الله في
الوضوء والتيمم انهما طهارتان فكيف افترقا في النية لانه ان جعل موجب علة المساواة مطلقة
لم يصح فانهما يفترقان في عدد الاعضاء لاشتراط الاعضاء الاربعة في الوضوء دون التيمم وفي
قدر الوظيفة اما عندنا فلعدم اشتراط الاستيعاب في رواية الحسن عن ابي حنيفة رضي الله عنه
واما عنده فلان الغاية الرسغان وفي نفس الفعل
وهو انه احدهما مسح والاخر غسل

غسل وان قال كيف افترقا في النية فانه يتعرض بغسل الثوب والبدن عن النجاسة الحقيقية
فانهما طهارتان ولم يشترط فيهما النية فيضطر الى بيان فقه المسألة وهو ان كل واحد منهما
طهارة حكمية اي حصولهما حكما شرعا بطريق التعبد من غير ان يعقل فيه المعنى اذ ليس على
الاعضاء نجاسة تزول بهذه الطهارة والعبادة لا تتأدى بدون النية بخلاف غسل
النجاسة لانه معقول المعنى من ازالة عين النجاسة عن البدن او الثوب ونحن نقول ان
الماء في باب الغسل عامل بطبعه اي مطهر مزيل لان الله تعالى خلقه كذلك قال الله تعالى
وانزلنا من السماء ماء طهورا فاذا استعمله في محل النجاسة يزيل النجاسة قصد العبد
بالاستعمال الازالة او لم يقصد كالنار لما كانت محرقة بطبعها تعمل في الاحراق بغير
النية وكالسيف والماء لما كان قطوعا او مرويا بنفسه يعمل عمله استعمل ذلك ام لا
الا انه لابد من محل فيه نجاسة حتى يطهر بطبعه وصفة النجاسة تثبت في اعضاء الوضوء
لان البدن كله موصوف بالحدث لانه لو اختص بموضع لكان اولى المواضع بخروج
الحدث وهذا لان الصفة متى تثبت في ذات يتصف كل الذات بتلك الصفة فانه يقال
فلان سميع وبصير وعالم وان كان يسمع باذنه ويبصر بعينه ويعلم بقلبه وكذا الارادة
وغيرها وهذا حقيقة كما اختاره بعض المتقدمين اذ لو كان مجازا لصح نفيه ولم يصح
ان يقال انه ليس بعالم او سميع او بصير فعلم انه حقيقة فكذا هنا لم يصح ايضا ان يقال
ان فلانا ليس بمحدث واذا ثبت ان البدن موصوف بالحدث كان القياس غسل كل
البدن الا ان الشرع اقام غسل الاعضاء التي تنكشف كثيرا وهي حدود البدن اذ
بالراس والرجلين ينتهي الطول وباليدين العرض والوجه اي اصولها مقام جميع البدن
تيسيرا على العباد فيما يعم وقوعه ويكثر وجوده وما لا حرج في قلة وقوعه كالجنابة والحيض
والنفاس فبقي على اصل القياس فظهر ان التعدي عن موضع الحدث الى الاعضاء الاربعة
كان قياسا ومرادنا بقولنا ان قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اذا قمتم الى الصلوة الآية
غير معقول اي غير مدرك بعقولنا وصف محل الغسل من الطهارة الى الحدث لانه حتى
امرنا بالتطهير فلابد من اتصاف المحل بالنجاسة والا يكون اثبات الثابت واتصاف
المحل بالنجاسة بدون قيام النجاسة غير معقول فاما الماء فعامل بطبعه وهو التطهير
والازالة فاذا استعمله في موضع النجاسة يعمل عمله سواء كانت النجاسة حقيقية او حكمية
والنية للفعل القائم بالماء وهو التطهير لو احتيج اليها لا الوصف القائم بالمحل وهذا
وهو الحدث لانه كان ثابتا بدون النية وقد بينا انه لا احتياج في التطهير بالماء الى النية لانه
مطهر ومزيل بطبعه فيزيل الحدث بلا نية كما يزيل الخبث بلا نية بخلاف التراب فانه
ملوث ليس بمطهر بطبعه ولهذا الاثر له في النجاسة الحقيقية وانما صار مطهرا شرعا
بشرط عدم الماء وارادة الصلوة فاذا عدم احدهما كانت العبرة للحقيقة وهو في
الحقيقة غير مطهر فلا يثبت الطهور به حال عدم النية كما لا يثبت الطهور به حال وجود
الماء فاذا وجدت نية ارادة الصلوة صار طهورا وبعد صحة الارادة وصيرورته

مطهرا استغنى عن النية ايضا كالماء فلا فرق بينهما فان قلت المسح تطهير حكمي غير معقول لانه لا يزداد به النجاسة فينبغي ان يكون كالتيمم في اشتراط النية قلت هو ملحق بالغسل لقيامه مقام الغسل الذي هو تطهير اذ الاصل ان يكون فيه الغسل لما بينا من ثبوت الحدث في كل البدن وانما نقل الغسل الى المسح لنوع حرج وهو افساد العمامة او القلنسوة ولان هذه طهارة غسل والجزء معتبر بالكل ولم يشترط في الكل فكذا في الجزء بخلاف التيمم فانه في الاصل تلويث وهو ضد التطهير ولهذا لا يرتفع الحدث حتى لو رأى الماء عمل الحدث السابق عمله فان قيل الوضوء عبادة لانه مأمور به والعبادة لا تكون بلا نية قلت هو مسلم فانه اذا لم توجد النية لا يكون الوضوء عبادة لكنا لا نسلم ان الوضوء لم يشرع الا قربة بل الوضوء نوعان نوع هو عبادة وهو لا يحصل بدون النية ونوع هو مزيل للحدث وهو يحصل بلا نية كغسل الثوب والصلوة تستغني عن صفة القربة في الوضوء وانما تحتاج الى وصف التطهير حتى ان من توضأ للنفل صح به الفريضة وكذا على العكس ووضوء النفل لم يقع عن الفرض فخلا الفرض عن وقوع قربة له ومع هذا يجوز فعلم ان المعتبر وقوعه طهارة لا قربة وكقولهم في النكاح انه ليس بمال فلا يثبت بشهادة النساء كالحدود وهو ينتقض بالبكارة والعيوب بالنساء في موضع لا تطلع عليه الرجال فان البكارة ليس بمال وتثبت بشهادتهن فنضطر الى الفقه وهو ان شهادة النساء حجة ضرورية لنقصان عقلهن ودينهن وكثرة غفلتهن ونسيانهن فكانت حجة في موضع الضرورة وما يبتذل في العادة وهو المال لكثرة الحاجات اليه وتكرار المعاملات فيه حتى لا يضيق على الناس بخلاف النكاح فانه لا يوجد فيه عموم البلوى كما يوجد في الاموال ونحن نقول انها حجة اصلية لا ضرورية ولكن فيها ضرب شبهة باعتبار نقصان عقلهن لتوهم النسيان وهو مع ذلك اصلية لا ضرورية ولهذا جاز المصير اليها مع امكان المصير الى شهادة الرجال على ان وجود الشبهة لا يشعر بكونه ضروريا فحاجة حقوق البشر نظير هذه الحجة في احتمال الشبهة ومع هذا ليست ضرورية الا ترى انه اذا شاهد البيع يجوز له ان يشهد بذلك مع احتمال انهما تواضعا على ذلك او كان البيع لغيره والنكاح من جنس ما يثبت مع الشبهات ولهذا انعقد بالكره والخطاء والشروط الفاسدة وكان فوق ما لا يثبت بالشبهات وهو الاموال في الثبوت الا ترى انه يثبت مع الهزل الذي لا يثبت به المال فلان يثبت بحجة المال اولى فبطل قياسهم من كل وجه واما المؤثرة فلا سبيل للسائل فيها بعد الممانعة الا المعارضة لانها لا تحتمل المناقضة وفساد الوضع بعد ما ظهر اثرها بالكتاب والسنة اعلم ان العلل المؤثرة دفعها بطريق فاسد وبطريق صحيح اما الفاسد فالمناقضة وفساد الوضع ووجود الحكم في حال عدمت العلة فيها والمفارقة بين الاصل والفرع بعلة اخرى في الاصل ولا يوجد في الفرع اما المناقضة فلان حدها ان توجد العلة على الوجه الذي جعلت علة ولا حكم معها وهذا لا يتصور بعد ثبوت التأثير

بالكتاب او السنة او الاجماع لان النقض لا يرد عليها فلا يرد على ما ثبت بها فلا يحتمل العلل المؤثرة هذا السؤال وهذا بخلاف المخصصة فانها لا تبطل الدليل بل تقرره والمناقضة تبطله وقد تقع المعارضة بين النصوص لجهلنا بالناسخ من المنسوخ فكذا تقع بين العلل لجهلنا بما هو علة الحكم في الواقع وقال بعض اصحابنا يرد النقض وفساد الوضع على العلل المؤثرة لانه في الحقيقة لا يرد على علة الشرع بل على ما يدعيه المجيب علة مؤثرة وجدا بغلبة الظن فجاز ان لا يكون كذلك وهذا وجه حسن لكنه اذا تصور مناقضة وجب تخريجه على ما قلنا من عدم الحكم لعدم العلة وعدم الحكم لعدم العلة لا يكون دليل انتقاض العلة كقولنا مسح في وضوء فلا يسن تكراره كمسح الخف ولا ينتقض بالاستنجاء بالاحجار لانه ليس بمسح بل ازالة النجاسة العينية حتى كان غسله بالماء افضل ولو كان مسحا لم يكن كذلك ولهذا اذا احدث ولم يتلطخ به لم يكن المسح سنة وازالة النجاسة لا تحصل بالمرة الا نادرا فعلمنا ان عدم الحكم لعدم العلة واما فساد الوضع فلان معناه ان الوصف نابع عن هذا الحكم ودعوى النبو بعد صحة الاثر لا يتصور اذ لا يوصف الكتاب او السنة او الاجماع بالفساد واما وجود الحكم مع عدم العلة فلا بأس به لجواز ان يكون الحكم ثابتا بعلة اخرى الا ترى ان العكس ليس بشرط لصحة العلة الشرعية وان كان شرطا للعلة العقلية لكنه دليل مرجح حتى اذا كان احدى العلتين منعكسة والاخرى لا كانت المنعكسة اولى واما الاطراد فهو شرط صحة العلة وان لم يكن دليل الصحة مثاله ما نقول في هبة المشاع الذي يحتمل القسمة انها لا تجوز لانه يؤدي الى ايجاب مؤنة القسمة على الواهب ولم يتبرع به ولا يلزم عليه ما اذا وهب نصيبه من شريكه فانه لا يصح وان لم يلزمه ضرر مؤنة القسمة لانا نقول فهذا لا يلزمنا لان ما ذكرنا دليل على وجود الحكم ثابتا بعلة اخرى واما المفارقة فقد زعم اهل الطرد انها مفاقهة ولعمري انها مفاقهة في الممانعة حتى تبين المعلل تأثير علته والمفارقة مفاقهة في غير هذا الموضع فاما على وجه الاعتراض على العلل المؤثرة فهي مجادلة لا فائدة فيها لان السائل منكر فسبيله الدفع دون الدعوى فاذا ذكر في الاصل معنى آخر انتصب مدعيا وذلك لا يجوز لانه تجاوز عن مقامه بخلاف ما اذا عارضه لانه لم يبق سائلا لانها انما تكون بعد تمام الدليل فيكون مدعيا وصورة الفرق ان يأتي المعلل بعلة مؤثرة في موضع النص لتعدية الحكم الى غيره فيقول السائل فيه معدوم في الفرع لا يدفع علة المجيب في الاصل لجواز ان يكون الاصل معلولا بعلتين والحكم يتعدى الى بعض الفروع باحدى العلتين دون الاخرى ففقدان الوصف الذي يروم به السائل الفرق في الفرع لا يمنع المجيب من ان يعدي حكم الاصل الى الفرع بالوصف الذي يدعيه انه علة للحكم وما لا يكون قدحا في كلام المجيب فاشتغال السائل به اشتغال بما لا يفيد ولان الخلاف في حكم الفرع ولم يصنع بما قال في الفرع الا ان اراد ان عدم العلة وعدم العلة لا يصلح دليلا عند مقابلة العدم فلان لا يصلح عند مقابلة الحجة اولى فمن اراد ابطال العلة بالفرق فقد رام ابطال الحجة لعدم الحجة وهذه الغباوة ليس لها نهاية ومن الله التوفيق والهداية قال الامام فخر الدين الرازي رحمه الله الكلام في الفرق مبني على ان تعليل الحكم الواحد بعلتين هل يجوز ام لا والحق انه لا يجوز تعليل الحكم الواحد بعلتين مستنبطتين وان يجوز تعليل الحكم بعلتين منصوصتين

خلافا لبعضهم وقال الغزالي الصحيح ان تعليل الحكم بعلتين يجوز عندنا لان العلة الشرعية علامة
ولا يمتنع نصب علامتين على شيء واحد وانما يمتنع هذا في العلل العقلية واما الصحيح
فوجهان الممانعة والمعارضة اما الممانعة فاربعة اوجه الممانعة في نفس الحجة اي الحجة الذي
يذكرها المجيب انه حجة ام لا وهذا لان من الناس من يتمسك بما لا يصلح دليلا مثل قول
الشافعي في النكاح انه ليس بمال فلا يثبت بشهادة النساء مع الرجال كالحدود والقصاص
لما بينا ان التعليل بالنفي باطل فكانت الممانعة في هذا الموضع دليل المفاقهة وكذا اذا تمسك
بالطرد كما مر انه ليس بحجة والممانعة في الوصف الذي جعل المعلل علة انه هو موجود في الاصل
والفرع ام لا اي نقول سلمنا بان ذلك الوصف علة ولكن لم قلت بانه موجود في الاصل والفرع
ولا بد من اثباته في الاصل والفرع لانه ركنه وذلك لان التعليل قد يقع بوصف اختلف
في وجوده كقولهما في ايداع الصبي انه مسلط على الاستهلاك فان عند ابي يوسف رحمه الله
هو مسلط على الحفظ دون الاستهلاك وكقولنا في صوم يوم النحر انه مشروع لانه منهي عنه
والنهي على تحقيق المشروع ليمكن الانتهاء عنه فان هذا نسخ عند الشافعي رحمه الله والنهي
عن الشرعي لم يدل على التحقيق عنده وكقولهم في الغموس انها معقودة فتجب الكفارة فيها
لانا نمنع كونها معقودة لان المعقودة عندنا ما ينعقد على البر وذا انما يكون في المستقبل
وعنده هي معقودة اي مقصودة والممانعة في شروط العلة لما مر ان الشيء لا يثبت بدون
شرطه وذلك كقول الشافعي رحمه الله في السلم الحال انه اي المسلم فيه احد عوضي البيع فثبت
حالا ومؤجلا كثمن المبيع فيقال له ان من شرط التعليل ان لا يغير حكم النص وان لا يكون
الاصل معدولا عن القياس بحكمه وانا لا نسلم هذا الشرط هنا وذلك لان الاصل معدول
به عن القياس لكونه بيع ما ليس عند الانسان وهي رخصة نقل حيث تعذر القدرة الاصلية
من الملك الى وجود القدرة الاعتبارية وهو الاجل فلو صح السلم حالا لكانت الرخصة
رخصة اسقاط وهو تغيير محض وقد ذكر فخر الاسلام رحمه الله وانما يحتاج ان يمنع شرطا
منها وهو شرط بالاجماع وقد عدم في الفرع او الاصل ولم يذكر هذا القيد القاضي الامام
وشمس الائمة السرخسي رحمهما الله وهو الظاهر انه اذا كان مختلفا فيه فاما ان يكون ذلك
شرطا عند المجيب دون السائل فورود الممانعة عليه ظاهر او يكون ذلك شرطا عند السائل دون
المجيب وهذا اظهر لان له ان يمنع بناء على ان الشرط فايت عنده وان قال انه ليس بشرط عندي
فيقول له السائل بارك الله فيما عندك والممانعة في المعنى الذي صار به دليلا وهو الاثر
لما مر ان العلة انما يصير موجبة للحكم شرعا بالاثر فلا يصح الاحتجاج بمجرد الوصف حتى
يتبين اثره وهذه الممانعات كلها تتم بالانكار ومطالبة الدلالة والعبرة للانكار
معنى لا صورة الا ترى ان المودع اذا ادعى رد الوديعة يكون القول قوله مع اليمين وان كان
مدعيا صورة لانه منكر للضمان معنى واعلم ان الممانعة اساس المناظرة والسائل
منكر فسبيله ان لا يتعدى حد المنع والانكار حتى لو قال السائل للمجيب ان العلة في
الاصل غير التي ذكرتها كانت هذه دعوى فكانت فاسدة واذا قال ان الذي ذكرته ليس
بعلة كانت هذه ممانعة وقد ذكرنا المناقضة

لا ترد على العلل المؤثرة لان تاثيرها يثبت الا بدليل مجمع عليه وحينئذ كان الدليل
لا ينتقض وانما يجيء المناقضة على العلل الطردية لان دليل صحتها الاطراد وبالمناقضة
لا يبقى الاطراد لكنه اذا تصور مناقضة يجب دفعه بطرق اربعة والحاصل ان المجيب
متى وفق بين ما ادعاه علة وبين ما يتصور مناقضة بتوفيق بين يندفع النقض
كما ينتفي التناقض الذي يقع به في مجلس القاضي بين الدعوى والشهادة بتوفيق بين
حتى اذا ادعى الفا فشهد شاهد بالف وشاهد بالف وخمسمائة لم يقبل شهادة الذي
شهد بالف وخمسمائة الا ان يوفق فيقول كان اصل حقي الفا وخمسمائة ولكني استوفيت
خمسمائة او ابراته عنها فحينئذ يقبل للتوفيق لجواز انه ابراه عنها والشاهد لا يعلم به وفي
الشهادات كما اذا شهد اثنان انه زنى بفلانة بالكوفة واخران انه زنى بها بالبصرة فان
الحد لا يجب عليهما لان المشهود به الزنا وقد اختلف باختلاف المكان ولم يتم على كل واحد
منهما نصاب الشهادة وان اختلفوا في بيت واحد حد الا ان التوفيق ممكن بان يكون ابتداء
الفعل في زاوية وانتهاؤه في زاوية اخرى بالاضطراب ثم وجوه الدفع اربعة الاول بالوصف
الذي جعله علة بان يمنع وجوده ثمه والثاني بالمعنى الذي صار به الوصف علة
وهو دلالة اثره والثالث بالحكم المطلوب بذلك الوصف والرابع بالغرض المطلوب
بذلك الحكم وهذا كما نقول في الخارج من غير السبيلين انه نجس خارج من الانسان فكان
حدثا كالبول فيورد عليه ما اذا لم يسل فندفعه اولا بالوصف وهو انه ليس بخارج بل هو
ظاهر لان الخروج بالانتقال عن مكان باطن الى مكان ظاهر وتحت كل جلدة رطوبة وفي كل
عرق دم فاذا زايله الجلد كان ظاهرا لا خارجا كمن يكون في البيت اذا زال البناء الذي
كان مستترا به كان ظاهرا لا خارجا وانما يصير خارجا اذا خرج من البيت والدليل انه لا يجب
عليه غسله بالاجماع ولو كان خارجا وجب غسل ذلك الموضع اي لثبت حكم الغسل اما فرضا
كما هو مذهبه او فرضا او ندبا اذا كان اكثر من الدرهم او اقل منه كما هو مذهبنا لانه ليس
بنجس لان ما لا يكون حدثا لا يكون نجسا وكقولنا في مسح الراس انه مسح فلا يسن تثليثه
كمسح الخف فيورد عليه الاستنجاء بالاحجار فانه مسح فيسن تثليثه اما عنده فظاهر واما
عندنا فانه اذا احتيج الى التثليث يكون مسنونا فندفعه بانه ليس بمسح بل هو ازالة للنجاسة
الحقيقية الا ترى انه اذا احدث ولم يتلطخ به بدنه لم يكن المسح سنة بل يكون بدعة ولو كان
مسحا لا ازالة النجاسة لما توقف على تلطخ البدن كمسح الراس والخف ولان الازالة بالماء
افضل لانها اتم ولو كانت الوظيفة مسحا يكره التبديل بالغسل كما في وظيفة الراس
ثم بالمعنى الثابت بالوصف دلالة وهو وجوب غسل ذلك الموضع فبه صار الوصف حجة
من حيث ان وجوب التطهير في البدن باعتبار ما يكون منه لا يتجزى وهناك لم يجب غسل
ذلك الموضع فعدم الحكم لعدم العلة اعلم ان الوصف لم يصر حجة بصورته لما مر ان
التعليل بصورة الوصف لا يصح وانما صار حجة بمعناه الذي يعقل به وذلك المعنى الذي
يفهم منه من الوصف ضربان احدهما ثابت بنفس الصيغة ظاهرا اي صيغة ذلك الوصف
تدل عليه لغة كفهمنا معنى الاصابة من المسح ومعنى الانتقال من الخروج والثاني بمعناه الثابت

به دلالة وهو التاثير كدلالة المسح على التخفيف فكان ثابتا به لغة فكان التاثير الذي ثبت بالوصف جالة ثابتا به لغة لان المعنى اللغوي يدل على هذا المعنى فيكون الثاني ثابتا ايضا لغة لكن بواسطة فصح الدفع به اي بالمعنى الثابت دلالة وهو التاثير كما صح بالاول اي بالمعنى الثابت بنفس الصيغة وكان دفعا بنفس الوصف اي الدفع بالمعنى الثابت دلالة وهو الاثر دفعا بنفس الوصف ايضا لانه ثابت به وهو احق في حمل الدفع لان الوصف انما صار حجة بالاثر فكان الدفع بالاثر جعل الوصف علة احق من الدفع بنفس الوصف وانما بدانا بنفس الوصف لانه اظهر ونظير الدفع بمعنى الوصف قولنا مسح في وضوء فلم يسن تكراره كمسح الخف ولا يلزم الاستنجاء لان معنى المسح تطهير حكمي غير معقول الا انه لا تاثير للمسح في اثبات صفة الطهارة بعد تنجس المحل حقيقة لان بالاصابة تزيد النجاسة ولا تزول بخلاف الغسل لانه اسالة فكان مزيلا للنجاسة والتكرار انما شرع في الغسل لتوكيد التطهير الحقيقي لان السنة لاكمال الفرض في محله فاذا لم يكن التوكيد في مسح الراس مرادا لان التطهير غير معقول بطل التكرار الذي شرع لاجله ولهذا يتادى ببعض المحل كغسل الوجه وعندنا المطلوب في الاستنجاء ازالة عين النجاسة والتكرار توكيد لذلك وتوكيد الازالة مطلوب كما في الغسل ولهذا لا يتم باستعمال الحجر في بعض المحل دون البعض فصار الاستنجاء نظير الغسل باعتبار انه لا يتادى ببعض المحل والمقصود ازالة حقيقة النجاسة دون المسح وكونه تطهيرا حكميا غير معقول ثابت باسم المسح لغة لانه يدل على الاصابة وذا لا ينبئ عن التطهير الحقيقي بل يدل على التخفيف وكذلك نقول في الخارج النجس من غير السبيلين انه نجس خارج فكان حدثا كالبول ولا يلزم اذا لم يسل لان ما سال هنا نجس اوجب اي اثبت تطهيرا حتى وجب غسل ذلك الموضع فرضا او ندبا على ما مر تقريره فصار بمعنى البول ووجوب التطهير في البدن باعتبار ما يكون من بدن الانسان لا يحتمل التجزي فاذا وجب غسل ذلك الموضع وجب غسل الكل الا ان الاقتصار على الاعضاء الاربعة باعتبار دفع الحرج لانه يتكرر كثيرا فلهذا اقتصر على القياس فيما لا حرج فيه وهو المني ونحوه واذا لم يسل لم يجب تطهير ذلك الموضع لانه لم يصر خارجا فلم يوجد المعنى جعل الوصف علة فكان عدم الحكم لعدم العلة فلم يكن نقضا ويورد عليه صاحب الجرح السائل فندفعه بالحكم ببيان انه حدث موجب للتطهير بعد خروج الوقت ولهذا يجب الطهارة بعد خروج الوقت وان لم يكن خروج الوقت حدثا والحكم تارة يتصل بالسبب وطورا يتاخر عنه كما في البيع بشرط الخيار فانه علة وان تاخر حكمها وكذا نقول في الغصب انه سبب لملك البدل فكان سببا لملك المبدل كيلا يجتمع البدل والمبدل في ملك رجل واحد قياسا على البيع ولا يلزم المدبر فان غصبه سبب لملك البدل دون المبدل لانا جعلنا الغصب ثمة سببا لملك المبدل وهو المدبر ايضا فلم يكن نقضا وانما امتنع حكمه لمانع وهو التدبير اذ المدبر لا يحتمل الانتقال من ملك الى ملك كالبيع

اذا اضيف الى المدبر ينعقد سببا حتى يدخل في البيع ولهذا يظهر اثره في حق المضموم اليه حتى لو جمع بين قن ومدبر يبقى العقد في القن بحصته من الثمن ولو لم ينعقد العقد في المدبر اصلا لفسد العقد في الكل كما لو جمع بين حر وقن حيث يبطل وهذا على قول من يجوز تخصيص العلة ومن لم يجوزه يقول ان ضمانه ليس في مقابلة العين بل في مقابلة اليد الفائتة على ما مر تقريره فلم يكن العلة موجودة فلا يكون نقضا وكذا نقول في الجمل الصائل ان المصول عليه اتلفه لاحياء نفسه والاستحلال لاحياء المهجة لا ينافي عصمة المتلف كما اذا اتلف مال غيره لاحياء المهجة ولا يلزم مال الباغي ونفس الباغي فان مال الباغي استحل لاحياء المهجة لانه لو لم يتلف ماله ونفسه لم يجب الضمان فعلم ان استحلال مال الباغي الغير لاحياء المهجة ينافي عصمة المتلف لان عصمته لم يبطل بهذا المعنى اي عصمته لم يبطل باعتبار استحلال مال الغير لاحياء المهجة بل حكمه علم بطلان العصمة وانما بطلت باعتبار معنى آخر قايم به وهو البغي فان ما ذكرنا من العلة مطردة لا منقوضة لان حكم علتنا موجود بالنظر اليها وانما بطلت العصمة لمعنى آخر وبالغرض فان غرضنا التسوية بين الدم والبول وذلك حدث فكذا الدم صار عفوا لقيام الوقت كذا هنا اي اذا قلنا انه نجس خارج ويورد علينا دم صاحب الجرح السائل فنقول غرضنا التسوية بين الخارجين اعني الخارج من غير السبيلين والخارج منهما في كونهما حدثا ناقضا للطهارة وقد استويا لان البول الذي هو حدث اجماعا اذا لزم اي دام صار عفوا لقيام وقت الصلوة فكذا الدم الملحق به تحقيقا للتسوية بينهما في حالتي الاختيار والاضطرار وكذا نقول في التامين انه ذكر فكان سنته الاخفاء ولا يلزم الاذان وتكبيرات الامام فان الامام يجهر بهما لان غرضنا ان نجعل كونه ذكرا علة لشرع المخافتة بها وانه لا ذكر في التكبيرات والاذان فان الاصل المشروع المخافتة بها وانما وجب الجهر بعلة لعرض اخر وهو انما ذكر يجهر الامام بالتكبيرات لاعلام من خلفه بالانتقال من ركن الى ركن والجهر بالاذان لاعلام الناس باوقات الصلوة وبالاقامة لاعلامهم بالشروع في الصلوة ولهذا لا يجهر المنفرد والمقتدي بالتكبيرات ومن صلى وحده اذن لنفسه ولهذا قلنا اذا جهر المقتدي او المنفرد فقد اساء والامام اذا جهر فوق حاجة الناس الى العلم به فقد اساء واهل النظر لقبوا هذا الدفع بانه لا يفارق حكم اصله ونحن لقبنا بالغرض وما قلنا ابين في وجه الدفع لانه مفسر وما قالوه مجمل واما المعارضة فهي نوعان معارضة فيها مناقضة وهي القلب وهو نوعان احدهما قلب العلة حكما والحكم علة

اعلم ان القلب لغة جعل الشيء اسفله واسفله اعلاه يقال قلبت الاناء اذا انكسته او جعل باطن الشيء ظاهرا والظاهر باطنا يقال قلبت الجراب اذا جعلت باطنه ظاهرا وظاهره باطنا وقلب العلة ماخوذ من هذين المعنيين وهو نوعان احدهما جعل المعلول علة والعلة معلولا من قلب الاناء وهذا مبطل للتعليل لان العلة موجبة والمعلول هو حكمها الواجب به وهو كالفرع من الاصل لانه يفتقر في وجوده الى العلة فلما جعل التبع اصلا والاصل تبعا واحتمل ذلك بان لا يكون وصفا

دل على بطلان التعليل وكان هذا معارضة حيث ابدى علة لحكم في الاصل فيها
مناقضة لانه تبطل به علة الخصم حيث جعلها حكما وهذا القلب فيما انما يتحقق فيما اذا
جعل الحكم علة للحكم لان كل واحد منهما كما استقام علة استقام حكما قلنا اذا جعل
الوصف علة فلا يحتمل هذا القلب لان الوصف لا يحتمل ان يجعل حكما فان قيل
المناقضة لا تسمع على العلل المؤثرة لما مر فكيف يكون هذا معارضة فيها مناقضة
قلت كم من شيء يثبت ضمنا ولا يثبت قصدا وههنا ثبت المناقضة في ضمن المعارضة
وهي ترد على العلل المؤثرة وقول فخر الاسلام رحمه الله في كتابه في الاصل اي المقيس
عليه وهذا كقولهم الكفار جنس يجلد بكرهم مائة فترجم ثيبهم كالمسلمين فنقول المسلمون
انما يجلد بكرهم مائة لانه ترجم ثيبهم وقولهم القراءة تكررت فرضا في الاوليين فكانت
فرضا في الاخريين كالركوع والسجود فنقول انما تكرر الركوع والسجود فرضا في الاوليين
لتكررهما فرضا في الاخريين والمخلص منه ان يخرج الكلام مخرج الاستدلال اي المخلص من
هذا القلب ان يجعل احد الحكمين دليلا على الاخر لا علة له فانه يمكن ان يكون الشيء
دليلا على شيء وذلك الشيء يكون دليلا عليه اذ الدليل مظهر فجاز ان يكون كل واحد منهما
دليل الاخر واما العلة فمثبتة فلا يجوز ان يكون كل واحد منهما مثبتا للاخر لان العلة
سابقة على المعلول رتبة فيلزم سبق كل واحد منهما على الاخر في الرتبة وهذا محال
وهذا انما يستقيم اذا ثبت انهما نظيران كالتوأمين فعتاق ايهما كان من الاصل يدل على
عتاق الاخر ورق ايهما كان من الاصل يدل على رق الاخر وذلك كقولنا ما كان عبادة
تلتزم بالنذر تلتزم بالشروع اذا صح الشروع كالحج وقولنا في الثيب الصغيرة انه يولى عليها
في مالها فيولى عليها في نفسها كالبكر الصغيرة فقالوا الحج انما يلتزم بالنذر لانه يلتزم
بالشروع وانما يولى على البكر في مالها لانه يولى عليها في نفسها فنقول انا نستدل بأحد
الحكمين على الاخر بعد ثبوت المساواة بينهما وذلك لان النذر والشروع سببا تحصيل
قرب زائدة وثبت ان النذر يلزم ابتداء الشروع مع انفصاله عن النذر وبالشروع
حصل فعل القربة فلان يجب مراعاته بالدوام عليه اولى واذا لزم الدوام عليه يجب
القضاء بقطعه وكذلك الولاية شرعت لحاجة المولى عليه وعجزه عن التصرف بنفسه على
من هو قادر على قضاء حاجته وهو الولي والنفس في المال والثيب والبكر فيه سواء لان المثبت
للولاية انما هو العجز والحاجة وهذا المعنى شامل للنفس والمال والثيب الصغيرة والبكر
الصغيرة فجاز ان نستدل بثبوت الولاية في احدى الصورتين على ثبوت الولاية في
الاخرى لانها معلولة علة واحدة وهو العجز والحاجة بخلاف تعليل الشافعي رحمه الله اذ لا
مساواة بين الجلد والرجم اما من حيث الذات فالرجم مهلك والجلد لا واما من حيث
الشرط فالثيابة شرط الرجم دون الجلد وكذا لا مساواة بين القراءة والركوع والسجود
والقراءة ذكر زائد يسقط بالاقتداء عندنا وعند خوف فوت الركعة عنده
بان ادرك الامام في الركوع بالاتفاق ولا كذلك الركوع والسجود فالعاجز عن
الاذكار القادر على الافعال يؤدي الصلوة والعاجز
عن الافعال القادر على

الاذكار يؤدي الصلوة وكذا لا مساواة بين الشفع الثاني وبين الشفع الاول في القراءة فانه
سقط في الشفع الثاني شطر ما كان مشروعا في الشفع الاول وهو السورة وسقط احد وصفي القراءة
وهو الجهر فلم يجهر في الشفع الثاني بحال بخلاف الشفع الاول فان الجهر مشروع فيه في بعض الاوقات
وشرعت المخافتة فيه في بعض الاوقات فلا يمكن الاستدلال باحدهما على الاخر مع فقدان
المساواة والثاني قلب الوصف شاهدا على الخصم بعد ان كان شاهدا له وكان ظهره اليك
فصار وجهه اليك لانه كان دليل المدعي عليك والآن صار دليلك عليه فينقض كل واحد اصحابه
وصارت معارضة من حيث انه ابدى علة لحكم فيها مناقضة من حيث انه نقض علته بحال
المعارضة بقياس اخر فانها تخلو عن المناقضة لانها تعرض للحكم لا للدليل فيمتنع الحكم بها
للاشتباه الا ان يظهر رجحان احدهما على الاخر فتحقيقه هذا القلب ان يأتي السائل بعلة
المجيب بعينها ويقيس على الاصل الذي قاس عليه لكن يختلف الحكم كقولهم في صوم رمضان
انه صوم فرض فلا يتأدى الا بتعيين النية كصوم القضاء فقلنا لما كان صوما فرضا استغنى
عن تعيين النية بعد تعينه كصوم القضاء فانه بعد ما عينته مرة بالنية لا يجب تعيينه ثانيا
لكنه يعني صوم القضاء انما يتعين بالشروع وهذا اي صوم رمضان تعين قبله اي قبل الشروع
وقولهم في مسح الراس انه ركن في الوضوء فيسن تثليثه كغسل الوجه فنقلب عليهم ونقول
لما كان ركنا في الوضوء لم يسن تثليثه بعد اكمال الفرض بزيادة على المفروض في محل الفرض
بالتثليث بعد ذلك فان قيل هذا القلب انما يتأتى بزيادة وصف وبهذه الزيادة يتبدل
الوصف ويصير شيئا اخر فيكون هذا معارضة لا قلبا اذ من شرط القلب ان يكون لذلك
بلا زيادة ولهذا رده بعضهم وان قبله المحققون قلنا نعم ولكنا بالزيادة فسرنا
الحكم الذي فيه النزاع فان النزاع في فرض عين ليس معه غيره في وقته لا في فرض مطلق فكان
قياسه من القضاء ما بعد التعيين بالشروع فيه والنزاع في التثليث بلا الاستيعاب
كان تفسيرا لم يوجب تغييرا ابدا وجب تقريرا فكان هذا من الاول لان ذاتيهم بدون الزيادة
وهذا لا يتم الا بزيادة وصف وكان دونه وقد تقلب العلة من وجه اخر وهو ضعيف
كقولهم هذه عبادة لا يمضي في فاسدها فلا يلتزم بالشروع كالوضوء فيقال لهم لما كان
كذلك وجب ان يستوي فيه عمل النذر والشروع ويسمى هذا عكسا اعلم ان العكس لغة
رد الشيء على سننه ماخوذ من عكس المرآة فان نورها يرتد بنور بصر الناظر فيها واراه على
حتى يرى وجهه كان له في المرآة وجها اخر وهو نوعان احدهما يصلح لترجيح العلل كقولنا ما
يلتزم بالنذر يلتزم بالشروع كالحج وعكسه الوضوء لما لم يلتزم بالنذر لم يلتزم بالشروع وليس
من هذا الباب لانه لا يقدح في العلة ولكنه لما استعمل في مقابلة القلب الحق به والثاني
ان يرد على خلاف سننه كقولهم الصوم عبادة لا يمضي في فاسدها فلا يلتزم بالشروع
كالوضوء وعكسه الحج فانه يمضي في فاسده فيلتزم بالشروع فيقال لهم لما كان كذلك وجب
ان يستوي فيه عمل النذر والشروع كالوضوء فان الشروع فيه لما لم يلزم لم يلزمه بالنذر فههنا
يلزمه النذر فكذا الشروع فهذا عكس من حيث انه رد حكم الاول ضعيف من حيث انه على

خلاف سفينة وهو قلب في الحقيقة بحكم آخر نصا وهو الاستواء فانه لو ثبت الاستواء في النذر

والشروع في الاصل والفرع لكان الاصل وهو الوضوء شاهدا له لا عليه والقلب بحكم آخر ما لم

نظر الا انه لا مناقضة اذا اختلفا اذ المدعي يدعي عدم اللزوم بالشروع والسائل يدعي التسوية

ذاته جاء بحكم مجمل وهو الاستواء وليس للسائل ذلك الا بطريق الابتداء بان ينتصب مدعيا

فاما ما دام سائلا فله ولاية البناء على كلام المدعي وليس له ولاية الاجمال وان الحكم المفسر وهو

ما ذكره المدعي اولى من المجمل وهو ما ذكره السائل وان الاستواء بين الحكمين في الاصل وهو

الوضوء من حيث سقوطهما اي عدم اللزوم وفي الفرع اي الصوم من حيث ثبوتهما اي اللزوم والحكم

هو المقصود من اثبات الاستواء المجمل لا عين الاستواء وهذا تفسير الحكم كان على التضاد

والثاني المعارضة الخالصة اي التي لا مناقضة فيها وهي نوعان احدهما في حكم الفرع

وهو صحيح سواء عارضه بضد ذلك الحكم بلا زيادة فيقع بذلك مقابلة محضة وينسد

طريق الوصول الى المدعي الا بترجيح كقولهم المسح ركن في الوضوء فيسن تثليثه كالغسل

وقولنا مسح فلا يسن تثليثه كالمسح على الخف فهذا نفي لما اثبته الاول بعينه في محله

او بزيادة هي تفسير للاول وتقرير له كقولنا انه ركن في الوضوء فلا يسن تثليثه بعد

اكماله كالغسل وهذا احد وجهي القلب وهي معارضة صحيحة لان الزيادة تفسير للحكم

المتنازع فيه لان الخلاف في التثليث بعد اكمال الفرض في محل الفرض فان فسر لم يذكره

في المعارضة الخالصة وهذه معارضة فيها مناقضة لما مر قلنا انه معارضة قصدا

وذاتا ومناقضة ضمنا فاعتبرناه ههنا نظرا الى ذاتها وثمة نظرا الى ما في ضمنها او تغيير اي

عارضه بضد ذلك الحكم بان نفى ما اثبته الاول او اثبت ما نفاه الاول لكن بضرب تغيير

كقولنا في اليتيمة وهي الصغيرة التي لا اب لها لغير الاب والجد ولاية تزويجها لانها صغيرة

فتولى عليها نكاحا كالتي لها اب وقالوا انها صغيرة فلا يثبت للاخ عليها ولاية التزويج

كالمال فانه لا ولاية للاخ على المال بالاجماع فهذه معارضة بتغيير لان النزاع في اثبات اصل

الولاية على اليتيمة لا في تعيين الولي فنحن اثبتنا اصل الولاية وانه نفى الولاية بسبب خاص

فلم تعارض تلك العلة ولكن قد عارض البعض فان الخلاف ثابت في ولاية الاخ وغيره فلما

بطلت ولاية الاخ بطلت ولاية غير الاخ بالاجماع لانه اقرب الناس اليه بعد الاب والجد

فبهذا يظهر معنى الصحة في هذه المعارضة او فيه نفي لما لم يثبته الاول او اثبات لما لم ينفه

الاول لكن تحته معارضة للاول وهذا نوع ثاني من نوعي العكس الذي ذكرناه وهو

كقولنا الكافر يملك بيع العبد المسلم فيملك شراءه كالمسلم فقالوا لما ملك بيعه وجب

ان يستوي حكم الشراء والتقرر عليه قياسا على المسلم ثم هذا لا يتقرر على الملك بل يرد

عليه فكذلك يرد شراؤه تحقيقا للاستواء بينهما كما في حق المسلم وهذه معارضة فاسدة

ظاهرا لانا لم نعلل للتفرقة بينهما ليكون التسوية معارضة بل حكم علتنا جواز الشراء

والتسوية بين الشراء والادامة حكم آخر لم نتعرض له غير ان تحت هذه التسوية دفعا

للحكم الاول لانه اذا ثبت المساواة بين

الابتداء والبقاء لا يصح الشراء

فيظهر فيها معنى الصحة عند

اثبات التسوية بينهما

او في حكم غير

او في حكم غير الاول لكن فيه نفي للاول كقول ابي حنيفة رحمه الله في المراة التي نعي اليها

زوجها فنكحت زوجا وولدت ثم جاء الزوج الاول فالولد للاول لانه فراشه صحيح

وولدت على فراشه فان عارضه الخصم بان الثاني صاحب فراش فاسد فيستوجب به

نسب الولد كما لو تزوج امراة بغير شهود فولدت يثبت النسب منه وان كان الفراش

فاسدا كذا ههنا فهذه المعارضة في الظاهر فاسدة لانها تثبت حكما في غير المحل

الذي وقع التعليل فيه اذ المعلل لم يتعرض لثبوت النسب من الثاني بل لانتفاء

النسب بل اثبت النسب للاول فحسب الا ان فيها صحة من وجه من حيث ان النسب

لو ثبت من الثاني لا يكون ثابتا من الاول فيحتاج الى الترجيح فيقال بان الناكح الاول

فراشا صحيحا وللثاني فراشا فاسدا والرجحان للصحيح فيعارضه الخصم بان لها

حاضر والماء ماؤه فكان الولد ولده كما لو كان كل واحد من الفراشين فاسدا واحدهما

غائب والآخر حاضر فان الولد للحاضر كذا ههنا فيظهر فقه المسئلة ان الصحة والملك

احق بالاعتبار من الحضرة والماء كما في فصل الزنا والملك للاول والماء والحضرة للثاني

والفاسد شبهة لا تعارض الحقيقة حتى يرجح بالحضرة فيكون الولد للاول والتفاوت

بين النوع الرابع والخامس ظاهر وذلك لانه في الرابع يعارضه بحكم آخر في ذلك المحل بانه ما

لم ينفه الاول وفي الخامس يعارضه باثبات ما اثبته الاول والثاني في علة الاصل

وذلك باطل سواء كانت لا تتعدى او تتعدى الى مجمع عليه او مختلف فيه اعلم

ان هذه الوجوه كلها فاسدة لان مآلها يرجع الى الفرق وقد بينا بطلانه ولان ذكر علة

اخرى في الاصل لا ينفي تعليل المعلل لجواز اجتماعهما علتين في الاصل واذا جاز اجتماعهما

بلا تدافع لم يبق بينهما معارضة ولان ما ذكره المعارض ان لم يتعد الى فرع كالتعليل بالثمنية

فهو فاسد لما مر ان حكم التعليل التعدية فما لا يفيد حكمه اصلا وهو فاسد وان كان

يتعدى الى اصل مجمع عليه كتعليل مالك رحمه الله بالاقتيات والادخار فانه يتعدى

الى الارز والسمسم والذرة والملح فهما ثابت عندنا ايضا بتعليلنا بالقدر والجنس فلا تجدي

معارضته نفعا الا ان يقع النزاع في الجص والنورة وانه لا يضرنا ايضا لانه لا اتصال

له بموضع النزاع الا ان اراد عدم العلة وقد بينا ان عدم العلة لا يوجب عدم الحكم وان

كان يتعدى الى فصل مختلف فيه كقولنا فيمن باع قفيز جص بقفيزي جص انه باع مكيلا بجنسه

متفاضلا فلا يجوز قياسا على الحنطة فالخصم يقول المعنى في الاصل انه باع مطعوما

بجنسه متفاضلا ويقول علته تتعدى الى فرع لانكم لا تقولون بها كالحفنة والتفاحة

فمن اهل النظر من اصحابنا جعل المعارضة حسنة لاتفاق الخصمين على ان علة الحكم احدهما

فصارتا متنافيتين فاذا ثبت صحة ما ادعاه احدهما علة بطل الاخرى ضرورة والجواب

انا اجمعنا على جواز الجمع بينهما ذاتا فيكون الكيل علة والطعم علة فلا يبطل بما مر وانا

واحتجنا على خصمه بدليل قام على فاسدهما لا الصحيحة علته لجواز ان يكونا صحيحتين لان التعليل

بعلل شتى جائز فاثبات الفساد لصحة الآخر باطل

فبطلت المعارضة وقول فخر الاسلام رحمه الله لاجماع الفقهاء على ان العلة احدهما مشكل
لان مالكا واصحابه يقولون ان العلة غيرهما فلهذا قلت لاتفاق الخصمين على ان علة الحكم احدهما
وقوله رحمه الله الكيل والطعم الصحيح احدهما لا غير مشكل ايضا لجواز ان يكون الصحيح
الاقتيات والادخار ويكونا فاسدين ولجواز ان يكونا فاسدا كقول الداودي ولجواز ان
الكل صحيحا كقول الصوفية وقوله الى معنى مختلف فيه مشكل ايضا الا ان يراد به الى وصف
مختلف فيه او الى فرق كما ذكر القاضي الامام ابو زيد وشمس الائمة السرخسي رحمهما الله لان تعدى
من الاصل الى الفرع لا الى المعنى وكل كلام صحيح في الاصل يذكر على سبيل المفارقة فاذكره على
سبيل الممانعة ولما بطلت المفارقة اراد ان يبين طريقا للسائل فقال كل كلام يذكره اهل
الطرد على سبيل المفارقة فاذكره على سبيل الممانعة ليظهر الفقه كقولهم في اعتاق الراهن
انه تصرف من الراهن يلاقي حق المرتهن بالابطال فكان مردودا كالبيع فقال اهل الطرد
الفرق بينه وبين البيع بين وذلك لان البيع يحتمل الفسخ بعد وقوعه فيمكن القول بانعقاده على وجه
يتمكن المرتهن من فسخه والعتق لا يحتمل الفسخ بعد وقوعه والوجه فيه ان نقول ان القياس شرع
لتعدية حكم النص الى ما لا نص فيه لا التغيير وانا لا نسلم وجود هذا الشرط وهو عدم التغيير
وبيانه ان حكم الاصل اي البيع وقف بما يحتمل الفسخ حتى لو اجاز المرتهن نفذ وانت
في الفرع اي الاعتاق تبطل اصلا فيما لا يحتمل الفسخ حتى لو اجاز المرتهن لا ينفذ اعتاقه عنده
وكذلك اذا قاس اعتاق الراهن على اعتاق المريض وقال ان كل واحد منهما ابطال حق الغير فلا يصح
فيقول حكم الاصل ثمة توقف العتق حتى لو منه السعاية ان لم يكن له مال آخر ولزوم الاعتاق
حتى يعتق بعد الاداء من ماله ولا يسترد في الرق قد عديت البطلان اصلا حيث ابطل الاعتاق
في الفرع فكان باطلا فان ادعى في الاصل حكما غير ما قلنا بان ادعى ان الحكم في الفرع البطلان
او ادعى ان حكم اعتاق المريض البطلان لا وقفه لم نسلم وكقولهم في قتل العمد انه قتل آدمي
مضمون فيوجب المال كالخطأ فقال اهل الطرد الفرق بين الاصل والفرع بين لان المثل في
الخطأ غير مقدور عليه وهنا المثل مقدور عليه والسبيل فيه ما قلنا لا نسلم وجود شرط وهو عدم تغير
القياس وبيانه حكم الاصل شرع المال خلفا عن القود لفوات الاصل وانت جعلت
المال في الفرع مزاحما للقود حيث جعلته مشروعا معه والله اعلم

فصل

واذا قامت المعارضة كان السبيل فيه الترجيح وهو عبارة عن فضل احد المثلين على الآخر
وصفا حتى لا يترجح القياس بقياس آخر وكذا الحديث والكتاب وانما يترجح بقوة فيه اعلم ان
الترجيح عبارة عن اظهار الزيادة لاحد المثلين على الآخر وصفا لا اصلا من قولك رجح الوزن
اذا زدت جانب الموزون حتى مالت كفته وطفيف كفة السنجات وقال عليه السلام زن وارجح اي ايل
بزيادة لو افردت الزيادة عن الاصل لم يقم بها الوزن حتى يكون في مقابلة الكفة الاخرى فصار
الرجحان في الوزن عبارة عما يغير صفة الوزن لا عما يقوم به الوزن على سبيل المقابلة كالحبة
في العشرة بخلاف الستة والسبعة وهذا لان ضد الترجيح التطفيف وهو انما يكون بنقصان
يظهر في الوزن او الكيل بوصف لا يقوم به التعارض ولا ينفي اصل التعارض وكذلك الترجيح
هو عبارة عن زيادة تكون وصفا لا اصلا الا ترى انا جعلنا فضلا في قضاء الدين قال النبي
عليه السلام للوزان زن وارجح فانا معشر الانبياء هكذا نزن ولم يثبت حكم الهبة في مقدار
الرجحان لانه زيادة تقوم وصفا لا مقصودا

بخلاف زيادة الدرهم على العشرة فانه اكثر مما يقع به الترجيح فيصير هبة حتى لو لم يكن متميزا
كان الحكم فيه كالحكم في هبة المشاع لانه مقصود بالوزن فكان مقصودا في التمليك وليس
كذلك الآن في الهبة فان قضاء العشرة يكون بعشرة مثلها ولهذا قلنا ان الترجيح لا يقع
بما يصلح ان يكون علة بانفراده لان الترجيح لا يقع الا بوصف وما يكون علة بانفراده لا يصلح
ان يكون علة وصفا لغيره حتى لو اقام رجل شاهدين على غيره واقام آخر اربعة لم يترجح صاحب
الاربعة لان زيادة شاهدين في حقه علة تامة للحكم فلم يصلح وصفا مرجحا وانما يقع الترجيح
بوصف مؤكد حتى لو اقام احد المدعيين مستورين والآخر عدلين يترجح العدلان بالعدالة
لانها مؤكد معنى الصدق في الشهادة وكذلك بزيادة شاهد واحد لاحد المدعيين لا يقع الترجيح
لانها حجة في الاحكام التي يقبل فيها شهادة الواحد فلا يقع به الترجيح ولهذا قلنا لا يترجح
القياس بقياس آخر لانه لا يصير وصفا وتبعا له ولا الحديث بحديث آخر لهذا ولا القياس بالنص
لان النص حجة يشهد لصحة القياس صارت العبرة للنص وسقط القياس ولا نص
الكتاب بنص آخر لما مر وانما يترجح القياس بقوة الاثر في علته والخبر بفقه الراوي وعدالته
وضبطه واتقانه والنص بكونه محكما او مفسرا او نصا او صريحا او حقيقة ولهذا صار
المشهور اولى من الغريب والمتواتر اولى من المشهور والآحاد لان الخبر انما صار حجة بالاتصال
برسول الله عليه السلام فمهما كان الاتصال اقوى كان اولى وكذا اصحاب الجراحات لا يترجح
على صاحب جراحة واحدة حتى تكون الدية نصفين اذا مات المجروح وكان ذلك خطأ لان كل
جرح علة تامة لاضافة الموت اليه فلا تكون لزيادة احدهما عبرة ولو قطع احدهما يده
ثم حز الآخر رقبته فالقاتل هو الحاز دون القاطع لزيادة القوة فيما هو علة القتل اذ لا يتوهم
بقاؤه حيا بعد الحز بخلاف القطع وكذا الشفيعان في الشقص الشائع المبيع بسهمين
متفاوتين سواء في استحقاق الشفعة حتى كان المبيع بينهما على عدد رؤوسهما وذلك بان
يكون دار بين ثلاثة لاحدهم نصفها وللآخر ثلثها وللآخر سدسها فباع صاحب السدس
سدسه فانهما سواء في استحقاق الشفعة لان الشركة بكل جزء وان قل علة تامة لاستحقاق
جميع المبيع بالشفعة وقد وجد في جانب صاحب الكثير كثرة العلة والترجيح لا يقع
بما يصلح ان يكون علة وكذلك قال الشافعي رحمه الله ان صاحب الكثير لا يكون اولى ولا يترجح
على صاحب القليل حتى كان عنده لصاحب القليل حق المزاحمة معه في الاخذ بالشفعة
ولو ترجح لصار الكل له لان المرجوح في مقابلة الراجح كالمعدوم لكنه جعل الشفعة من
جملة مرافق الملك كالولد والثمرة من الشجرة المشتركة فجعلها مقسومة على قدر الملك
وفيه جعل حكم العلة متولدا من العلة حيث الحقها بالثمرة والولد وهما متولدان من
الشجرة والام والحكم يثبت بالعلة ولا يتولد منها كالملك مع القرابة علة العتق ولا ينقسم
العتق عليهما لان العلة ما لم يتحقق بجميع اجزائها لا يثبت الحكم بها واتفقت الصحابة
رضي الله عنهم في امرأة ماتت وتركت ابني عم احدهما زوجها على ان للزوج النصف
بالزوجية والباقي نصفان بينهما بالعصوبة ولا يترجح عصوبة الزوج بالزوجية
لانها ليست بصفة للعصوبة بل هي علة اخرى لاستحقاق الارث سوى العصوبة

وقال الجمهور من الصحابة رضي الله عنهم في ابني عم احدهما اخ لام ان السدس له بالاخوة والباقي بينهما
نصفان بالتعصيب وقال ابن مسعود رضي الله عنه المال كله للاخ لام فقد رجح ابن
العم الذي هو اخ لام على الاخر بقرابة هي تتقوى بها احدى الجهتين الجهة الاخرى كالاخ لاب وام
مع الاخ لاب وانا اخذنا بقول الجمهور وهم لم يجعلوا الاخوة مرجحة لما كانت علة للاستحقاق
بانفرادها والاخوة اقرب من العمومة وكانت الاخوة سابقة عليها فلا يمكن ان تجعل وصفا
للعمومة لان الوصف لا يسبق الموصوف بخلاف الاخوة لام فانها جعلت في معنى زيادة
الوصف للاخوة لاب لان قرابة الاخوة لام وان كانت علة بانفرادها فقرابة الام تابعة
لقرابة الاب في الاستحقاق فجعلت في ... القرابة الاب ... تحقيقه ان الاخوة
باعتبار مجاورته في صلب الجد فاما المجاورة في رحم الام فيمكن ان تجعل مقوية في صلب الاب

ومما يقع به الترجيح اربعة بقوة الاثر اذا المعنى الذي صار الوصف به حجة الاثر فيما كان
الاثر اقوى كان الاحتجاج به اولى لثبوت القوة فيما به صار حجة وذلك كالاستحسان في معارضة
القياس ونظيره الخبر فانه لما صار حجة بالاتصال برسول الله عليه السلام وجب رجحانه
بما يزيد الاتصال حتى ان الاتصال من الاشتهار دون فقه الراوي وحسن ضبطه واتقانه
وصلاحه فان قيل اليست الشهادة جعلت حجة بسبب العدالة ثم لم يترجح
بقوة العدالة بان تكون بعض الشهود اعدل من بعض فلم يترجح احد القياسين
بقوة الاثر قلنا العدالة بالتقوى والانزجار عن ارتكاب المحرمات والتقوى
ليست بانواع بعضها فوق بعض لكن التمييز بينها بانواعها بخلاف تاثير العلة فان
ذلك يكون بادلة معلومة حتما وتعرف الاثر بعضها فوق بعض فيظهر قوة الاثر عند المقابلة على
وجه لا يمكن انكاره وبيان هذا في مسائل منها ما قال الشافعي رحمه الله طول الحرة انه
يمنع الحر من نكاح الامة لانه يرق ماءه مع استغنائه عنه وذلك حرام لكل حر فلو كان
تحته حرة فانه لا يجوز ان يتزوج بالامة وانما قلنا بان فيه ارقاق مائه لان الولد يتبع الام
في الرق والحرية والولد يتخلق من ماء الاب والام جزء من جميع اجزائه فاذا صار اولا تبعا للام
يصير جزء الحر رقيقا ضرورة وهذا وصف بين الاثر فان الارقاق اهلاك حكما اذ الرق اثر
الكفر وهو موت حكما فلا يباح الا عند الضرورة ولا ضرورة ههنا لوجود طول الحرة
ولهذا تخير الامام في الكافر المغنوم بين القتل والاسترقاق فكما يحرم عليه قتل ولده
شرعا يحرم عليه ارقاقه مع استغنائه عنه بخلاف ما اذا لم يجد طول الحرة لانه ضرورة
وقلنا ان الطول لا يمنع الحر من نكاح الامة لان الامة محللة في حق العبد على الاطلاق
فتكون محللة في حق الحر على الاطلاق وهذا لان المولى اذا اذن الى العبد على الاطلاق فيكون
مهرا لصلح الحرة والامة جميعا وقال له تزوج من شئت جاز له ان ينكح الامة فلما ملك العبد
هذا النكاح ملكه الحر كسائر الانكحة وهذا قوي الاثر لان الحرية من صفات الكمال واسباب
الكرامة فيها يصير اهلا لملك الاشياء والولاية ويخرج من ان يكون مولياً عليه والرق من
من اسباب تنقيص الحل الذي يترتب عليه عقد النكاح حتى يحل للعبد نصف ما يحل للحر
فيجب ان تكون الرق في التنقيص مثل الحرية الكامل يحتمل التنصيف وما يكون شرطا في
الحر يكون شرطا في العبد كالشهود وخلو المرأة عن عدة الغير وما لا يكون شرطا في حق الحر كالخطبة

خلا يمكن ان يجعل المجاورة في رحم الام زيادة وصف في معنى المجاورة في صلب الجد صح

وتسمية المهر لا يكون شرطا في حق العبد ولو كان عدم الطول شرطا لنكاح العبد ليس
مثلا وهذا الحل كرامة يختص به البشر وكيف يجوز ان يتسع الحل بسبب الرق في العبد
ما لا يحل للحر وهذا الاثر ظاهر قوته بالتامل في احوال البشر الا ترى ان النبي عليه السلام لما
كان اشرف الناس كان اوسعهم حلا حتى حل له التسع وما شاء من النساء فقد روي عن
عائشة رضي الله عنها انها قالت ما خرج النبي عليه السلام من الدنيا حتى اباح له من النساء
ما شاء واثر علته ضعيف بحقيقته فالارقاق دون التضييع لان الارقاق اهلاك
حكمي والتضييع بالعزل اهلاك حقيقة ثم العزل في الماء جائز مطلقا في الحرائر
برضاهن فلان يجوز الارقاق بنكاح الامة اولى ... فان نكاح الامة جائز
لمن يملك سرية يستغني بها عن نكاح الامة وكذلك اذا كان في ملكه ام ولد فتزوج امة
جاز ومعلوم انه مستغن عن تعريض الجزء للرق بهذا فان الولد المتولد منهما يكون حرا
ومنها ما قال ان نكاح الامة الكتابية لا يجوز للمسلم لان للرق اثرا في حرمة النكاح
حتى لا يجوز نكاح الامة على الحرة وكذا الكفر حتى لا يجوز نكاح المجوسية فاذا اجتمعا
في شخص واحد التحقا بالكفر الغليظ وهو الشرك وان جواز نكاح الامة بطريق
الضرورة عند خشية العنت وهو الزنا فيما فيه من ارقاق الولد الضرورة تندفع باحلال
الامة المسلمة فلا حاجة الى حل الامة الكتابية للمسلم وقلنا الامة الكتابية حلال
للمسلم لان نكاح الحرة الكتابية حلال للمسلم فيجعل نكاح الامة الكتابية قياسا
على حرة الاسلام وهو نكاح يملكه العبد المسلم فكذا يملكه الحر المسلم وهذا لما قلنا
ان الرق لا يحرم اصل النكاح وانما يؤثر في التنصيف فيما يقبله كالطلاق والعدة
والقسم والحدود بخلاف العبادات فان المملوك يبقى على اصل الحرية فيها والتنصيف
يختص بما يقبل العدد من الاحكام والنكاح في جانب الرجل متعدد فيظهر التنصيف
في العدد وفي جانب المرأة غير متعدد فانها لا تقدر على التزوج برجال كما تتزوج الرجال
نساء فلا يعتبر التنصيف ولكنه من حيث الاحوال متعدد وهي حال التقدم على
نكاح الحرة وحال التاخر عنه وحال المقارنة فيصح متقدما ولم يصح متاخرا فوقع
بالتنصيف وبطل مقارنا لانه اعتبر التنصيف اذ لا يمكن ان يصح بعضه ويبطل
بعضه فغلب التحريم على التحليل كالطلاق الثلث والاقراء فان طلاق الامة
تطليقتان وعدتها حيضتان لما قلنا او نقول في الحقيقة هما حالتان حالة الانفراد
عن الحرة بالسبق وحالة الانضمام وهذا وصف قوي اثره بالتامل في الاصول
فان الحل تارة يثبت بالنكاح وطورا بملك اليمين ثم وجدنا الامة الكتابية كالامة
المسلمة في الحل بملك اليمين فكذا في الحل بالنكاح وكذلك قلنا ان الحر اذا نكح امة
على امة يصح كالعبد اذا فعله لما قلنا ان اثر الرق في تنصيف ما يقبله لا في التحريم
وقوله ان للرق اثرا في حرمة النكاح ضعيف لما بينا لكنه من اسباب تنصيف ما يقبله كرق الرجال

الحرة بالمقارنة او التاخر فثبتت الحل في حالة الانفراد دون الانضمام صح

لم يحرم على العبد شيئا من الحل للحر لكنه اثر في التنصيف فكذا الرق في الاماء وقد جعل الرق منصفا
من الامة الكتابية عند عدم الطول من اسباب فضل الحل حيث جوز نكاح الامة المسلمة
للعبد عند الطول ونكاح الامة الكتابية عند عدم الطول والحرية من اسباب نقصان
الحل وهذا عكس المعقول لان الحل نعمة والعقل يابى ان يكون الحر انقص من العبد نعمة
ونقض الاصول لان الاصل ان اثر الرق في التنصيف لا في التفضيل ودين الكتابي
ليس من اسباب التحريم ايضا اذ لو كان كذلك لم تحل بملك اليمين كالمجوسية واثر
الرق ودين الكتابي مختلف ايضا فاثر الرق في التنصيف واثر دين الكتابي في التنجيس
فلم يصلح ان يجعلا علة واحدة مع اختلاف اثريهما ولا نسلم بان جواز الامة ضروري
وهذا لان الرقيق في النصف لها كما لم يجز بقاء ما بقي في حق العبد بعد التنصيف
بالرق ضروريا فكذا في حق الامة بل اولى فانها تستمتع بمولاها بملك اليمين والعبد
لا طريق له سوى النكاح ولما قلنا من سقوط حرمة الارقاق اذ العزل جائز وهو
اهلاك حقيقة فالارقاق وهو اهلاك حكمي اولى لكنه في حكم الاستحباب ... الاكتساب
ضرورية يعني لا يستحب نكاح الامة الكتابية مثل نكاح الحرة الكتابية فانه جائز ولكن
المستحب تركه لان جواز نكاح الاماء ضروري بل الجواز مطلق لاطلاق المقتضي
كما ان نكاح الامة المسلمة مستحب ونكاح الكتابية غير مستحب لكنه مطلق لا ضروري
ومنها ما قال في اسلام احد الزوجين في دار الاسلام او في دار الحرب ان كان قبل الدخول
يقع الفرقة بنفس الاسلام وان كان بعد الدخول يتوقف على انقضاء العدة واذا ارتد
احدهما قبل الدخول يقع الفرقة في الحال وبعد الدخول يتوقف على انقضاء ثلاثة اقراء فسوى
بين الردة والاسلام في اضافة الفرقة اليهما وفي توقف الفرقة على انقضاء ثلاثة اقراء وعدمه
وعندنا اذا اسلم احد الزوجين لا يقع الفرقة قبل الدخول وبعده حتى يعرض الاسلام على
الاخر فان اسلم فهما على نكاحهما وان ابى فرق القاضي بينهما واذا ارتد احدهما تتعجل الفرقة
قبل الدخول وبعده قال ان سبب الفرقة اختلاف الدين لانه مع اختلاف الدين عند
اسلام المراة وكفر الزوج لا ينعقد النكاح بينهما ابتداء فكذا لا يبقى النكاح وكذا عند
ردة احدهما لا ينعقد النكاح ابتداء فكذا لا يبقى النكاح وهذا اعتبار البقاء بالابتداء
وهو ضعيف جدا فقيام العدة وعدم الشهود يمنعان ابتداء النكاح ولا يمنعان البقاء
ولا تصح اضافة الفرقة الى الاسلام لانه سبب لعصمة الاملاك دون ازالتها لقوله عليه السلام
فاذا قالوها عصموا مني دماءهم واموالهم ولا الى كفر الباقي لانه غير حادث بل هو دوام
فلم يكن قاطعا لا يوجب قطعا ضرورة وهذا لانه كان موجودا وصح معه النكاح ابتداء
وبقاء فان قيل انا لم يكن كفر هذا قاطعا مع كفر الاخر دون اسلامه الان لانه لم يكن
مانعا ابتداء العقد مع كفر الاخر والان هو مانع قلنا بان ما صار مانعا بتبدل الحال
لا يدل على انه يصير قاطعا فرب شيء يمنع ولا يقطع والنزاع وقع في القطع الا ترى ان
نكاح الحرة يمنع نكاح الامة ولا يقطع نكاحها
والحدث يمنع ابتداء الشروع في

في الصلوة ولا يقطعها واذا لم يصلح واحد منهما سببا للفرقة ولا بد من دفع ضرر الظلم
عنها لانه فات ما هو المقصود بالنكاح وهو الاستمتاع فاثبت شرعا جعلنا السبب له اثر
في ايجاب الفرقة وذلك فوت غرض النكاح وهذا الاختلاف يحرم الوطي ويجعلها معلقة
والتعليق حرام قال الله تعالى فتذروها كالمعلقة ويجعله ظلما على النكاح لفوت
الغرض الذي شرع له النكاح واذا كان كذلك صار مفوضا الى القاضي لانه فرقة لازالة
الظلم والقاضي نصب لازالة الظلم عن الناس وهو قوي الاثر بالرجوع الى الاصول فالتفريق
باللعان والجب والعنة والايلاء كان باعتبار هذا المعنى ... كان فوات ... الامساك
بالمعروف من جهته وهذا لان باللعان يزول حل الاستمتاع لما فرغا منه كذا ذكر في
المنتقى اذ الكاذب منهما ينزل عليه اللعنة والغضب من الله تعالى فيستوجب حرمان
النعمة وحل الاستمتاع نعمة وحيث زال حل الاستمتاع في حقه يزول في حق الاخر ضرورة
استحالة بقاء الحل في احد الجانبين دون الاخر وفوات هذا الغرض في الجب والعنة ظاهر
وكذا في الايلاء لانه ظالم يمنع حقها في الجماع واما الردة فمنافية لكونها من اسباب زوال العصمة
عن نفسه وعن ماله قال عليه الصلوة والسلام من بدل دينه فاقتلوه ولان النكاح ينبني
على الحل الذي هو كرامة والردة سبب لاسقاط ما هو كرامة فلا يبقى الحل بعد الردة ضرورة
فلا يبقى النكاح وهذا وصف بين الاثر ولا يلزم اذا ارتدا معا فان الفرقة لا تقع بينهما
مع ان ردة احدهما موجودة لانا ابقينا النكاح بينهما باجماع الصحابة رضي الله عنهم بخلاف
القياس والقياس ليس بحجة في معارضة الاجماع ولانه حال الاتفاق دون حال الاختلاف
فلم تصح التعدية من ارتداد احدهما الى ارتدادهما اذ لا يلزم من كونها منافية للنكاح في اقوى
الحالين كونها منافية في ادنى الحالين ولان ردة احدهما اختلاف ومضارة وفي ردتهما ايتلاف
وموافقة وفي الاتفاق حصول اغراض النكاح وفي الاختلاف فواتها وقوله ان الردة غير
منافية بدلالة ان ارتدادهما ضعيف لانا وجدنا اختلاف الدين يمنع ابتداء النكاح ولا ينافي
على الكفر لا يمنع ابتداء النكاح ومنها ما قال في مسح الراس انه ركن في الوضوء فيسن
فيه التكرار كالغسل وقلنا انه مسح فلا يسن فيه التكرار كالمسح بالخف ثم تاثير المسح في سقوط
التكرار اقوى من تاثير الركنية في سنية التكرار اذ الركنية لا تؤثر في التكرار بل تاثير الركن
في تحقيقه وتحصيله لا في التكرار كما في الايمان ولا يختص التكرار بالركن فقد سن تكرار
المضمضة وليس بركن واثر المسح في التخفيف بين لوجود الاكتفاء بالاصابة مع امكان الاسالة وبالاكتفاء
ببعض محله وبقوة ثباته على الحكم المشهود به وهذا لان الوصف انما جعل علة لايجاب الحكم فكان
زيادة وجوبه ترجحا من حيث العلية ولان الاثر انما صار اثرا لرجوعنا الى الكتاب او السنة
او الاجماع وما كان ثبوته بالكتاب او السنة او الاجماع يكون ثابتا متاكدا فما يظهر زيادة القوة
في الثبات عند العرض على الاصول يكون راجحا باعتبار ما به حجة وهذا كقولنا في صوم رمضان انه
متعين اولى من قولهم صوم فرض لان التعيين مخصوص في الصوم بخلاف الفرض فقد تعدى الى الودائع والغصوب
ورد البيع الفاسد اي سقوط التعيين فيما هو عين حكم لازم موجود في المعاملات وسائر الفرائض كالزكوة
فانه اذا تصدق بالنصاب على الفقير ولم ينو الزكوة يخرج عن العهدة والحج حتى لو اطلق النية ولم يعين
حجة الاسلام يجوز وكذا اذا رد الوديعة الى مالكها يخرج
عن العهدة باي جهة ردها

وبقوة ثباته

ولا يشترط تعيين الدفع للوديعة وكذا اذا رد المغصوب على المالك يخرج عن العهدة باي جهة رده
حتى اذا باعه من مالكه او وهبه له او تصدق به وسلمه اليه يقع على الوجه المستحق وسواء علم صاحب
الحق او لم يعلم وكذا اذا رد المبيع على البائع لفساد البيع ولو بهبة او صدقة او بيع برىء المشتري
عن ضمانه لان الرد بسبب فساد البيع مستحق في هذا المحل بعينه شرعا والمستحق على اي
وجه اتى به يقع عن الوجه المستحق عليه وكذا الايمان بالله تعالى فرض متعين فاي ايمان يكون
ايمانا فرضا وان لم ينو الفرض لتعينه وكذا اذا فعل المحلوف عليه يحنث وان لم يفعله بنية
اليمين لتعينه وكقولنا في مسح الراس انه مسح وهو ثابت في دلالة التخفيف من قولهم
ركن فيسن له التكرار فالتيمم ومسح الخف ومسح الجورب ومسح الجبيرة ظهرت الخفة فيها
بترك اعتبار التكرار وليس لكثرته زيادة قوة الثبات في سنية التكرار في الركن في وصف عام في
الوضوء والصلوة ثم اركان الصلوة كالقيام والقراءة والركوع والسجود اكمالها بالاطالة
لا بالتكرار وقد تكرر ما ليس بركن كالمضمضة والاستنشاق وكقولنا في المنافع انها لا تضمن
بالاتلاف مراعاة لشرط ضمان العدوان وهو التماثل لقوله تعالى فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى
عليكم بالاحتراز عن الفضل اذ القيمة دراهم او دنانير وهما جوهران والمنافع اعراض
والجوهر خير من العرض لانه مما يبقى ويقوم بنفسه والعرض لا يبقى ولا يقوم بنفسه ولا يمكن
ان يجب على المتلف فوق ما اتلفه كما لا يجب الجيد باتلاف الردي اولى من قولهم انها
تضمن بالعقد فتضمن بالاتلاف كالاعيان تحقيقا للجبر اي لجبر حق المظلوم واثبات المثل
تقريبا لا تحقيقا اذ لا يمكن رعاية المماثلة الا بادنى تفاوت يتحمل كما تجب القيمة عن الاعيان
وانما يستدرك ذلك بالحزر والظن لما لم يمكن رعاية المماثلة صورة ومعنى ورعاية لحق
المتلف عليه لان دفع الضرر واجب ما امكن فان دار الامر بين ان يسقط الضمان فرارا
عن ايجاب زيادة على المتعدي مع اضرار بالمتعدى عليه بابطال اصل حقه في المالية وبين
ان يجب الضمان ويتحمل الزيادة على المتعدي رعاية لاصل حق المتلف عليه بقدر العجز
كان هذا اولى اذ المظلوم اولى بالنصرة ورفع الضرر عنه واكثر الضررين اولى بالدفع عند
المقابلة لان التقييد بالمثل واجب في الاموال كلها والصيام والصلوة وغيرها وسقوط
الضمان عن المعصوم جائز كالعادل يتلف مال الباغي والباغي يتلف مال العادل في
حال المنعة والحربي يتلف مال المسلم والفضل على المتعدي غير مشروع في الدارين لان
الظالم مساو للمظلوم في احترام حقوقه الا من حيث الانتصاف منه بالمثل فكان المصير
الى ما هو مشروع اولى من المصير الى ما ليس بمشروع اصلا ولان الزيادة راجعة الى حكم الله تعالى
بفتوانا وحكم الله تعالى مصون عن الجور وعدم وجوب الضمان لعجزنا عن ايجاب
المثل في موضع يراعى فيه المماثلة بالنص والعجز عذر لنا وهذا شايع كسقوط فضل
الوقت في الصوم والصلوة وسقوط رعاية الصورة في المثل القاصر ولانا لو اوجبنا
الضمان لاهدرنا حق المتلف في الزيادة في الدنيا والآخرة ومتى لم نوجب الضمان لا نهدر
حق المتلف عليه اصلا بل يتاخر الى الآخرة
فكان هذا تاخيرا والاول

ابطالا وضرر التاخير دون ضرر الابطال وهذا الذي من وجوب الضمان بالمثل ثابت في عامة
الاحكام كالمعاملات والعقوبات والعبادات وغير ذلك وما ذكره مخصوص بالعقد
لان المنافع انما تضمن بالعقد وكان ما ذكرنا اثبت مما ذكره فكان اولى وبكثرة اصوله اي
العلة انما صارت حجة باصلها فتكون كثرة الاصول ككثرة الرواة والاشتهار في
السنن سبب الرجحان لانه زيادة على ما به صار الخبر حجة والحاصل ان كثرة الاصول
عبارة عن كثرة نظاير كان وجد فيه هذا الوصف والحجة هو الوصف لا النظير فكثرة النظاير
توجب زيادة تاكيد للوصف المؤثر فيصلح مرجحا حتى لو شهد لاحد العلتين اصول
كثيرة ولم يشهد للعلة الاخرى الا اصل واحد كانت العلة التي لها اصول كثيرة اولى
بالعمل من الاخرى وقلما يوجد نوع من هذه الانواع الثلثة الا ويتبعه الاخران وهذا النوع قريب
من الثاني لانه جعل في النوع الثاني دليل الترجيح ما هو اثر كثرة الاصول وهو ثباته على الحكم
المشهود به وهنا جعل نفس كثرة الاصول دليل الترجيح لانه سبب ثباته ففي النوع الثاني
اعتبر الاثر وفي النوع الثالث اعتبر المؤثر ولا يكون هذا الترجيح القياس بالقياس لان ذلك لم يجز
لان لكل قياس علة على حدة وفيما نحن فيه القياس واحد والمعنى واحد الا ان اصوله كثيرة وبالعدم
عند العدم اي الترجيح بعدم الحكم عند عدم العلة وهو العكس وهو اضعف وجوه
الترجيح لما مر ان العدم لا يوجب شيئا لانه ليس بشيء لكن الحكم اذا تعلق بوصف ثم عدم عند
عدمه كان ذلك اوضح لصحته حيث دار معه وجودا وعدما مع كونه مؤثرا فيه وهو
كقولنا في مسح الراس انه مسح لانه ينعكس بما ليس بمسح كغسل اليدين والرجلين والوجه
والاغتسال من الحيض والجنابة فانه يسن فيها التكرار لانها ليست بمسح وقولهم ركن
لا ينعكس لان التكرار مسنون في المضمضة والاستنشاق مع انهما ليسا بركنين وقولنا
في الاخ اذا ملك اخاه ان بينهما قرابة محرمة للنكاح فاشبه الاب والابن لانه ينعكس في ابن العم
فانه لا يعتق بالملك لعدم هذه العلة وهي القرابة المحرمة للنكاح وقولهم انه يجوز وضع
زكوة احدهما في الآخر فلا يعتق احدهما على صاحبه بالملك لا ينعكس فان الكافر لا يعتق
على المسلم اذا ملكه ولا يحل وضع الزكوة فيه وقولنا في بيع الطعام بالطعام بعينه
ان التقابض ليس بشرط في المجلس لانه مبيع عين فلا يشترط القبض في المجلس كما لو باع ثوبا
بثوب لانه ينعكس ببدل الصرف وراس مال السلم اي اذا صرف الدراهم بالدراهم او اسلم
الدراهم في الحنطة يشترط القبض في المجلس لما كان دينا بدين او ثمنا بثمن كيلا يكون كاليا
بكالي لان الاثمان لا تتعين في البيع وتعليلهم بانهما مالان لو قوبل كل واحد منهما بجنسه
يحرم التفاضل بينهما فيشترط التقابض في بيع احدهما بالآخر كالذهب والفضة لا ينعكس
لان قبض راس المال في المجلس شرط احترازا عن الكالي بالكالي وان جمع العقد بدلين لا يحرم
التفاضل اذا قوبل كل واحد منهما بجنسه بان يكون راس المال ثوبا والمسلم فيه حنطة
ولا يرد علينا راس المال اذا كان عينا فانه يشترط قبضه وقد اخذ راس المال شبها بالمبيع
لانه ليس بمبيع حقيقة وقد حققنا في موضعه وقول فخر الاسلام رحمه الله ولا ينعكس تعليله
لان بيع السلم لم يشمل اموال الربوا ومع ذلك وجب فيه القبض مشكل الا ان يراد به لم يشمل
اموال الربوا فحسب بل يجوز ان يكون راس
المال مالا يجري فيه

الربوا ان كان ثوبا وعبارة البقوتم ان القبض شرط في باب السلم وان لم يشتمل على اموال الربوا

او صح واذا تعارض ضربا ترجيح كان الرجحان في الذات احق منه في الحال لان الحال قايمة في الذات تابعة له اعلم ان هذا بيان المخلص عن تعارض وجوه الترجيح واصله ان كل محدث موجود بصورته ومعناه الذي هو حقيقة وجوده ثم يقوم به صفات تتعقب الوجود فاذا تعارض ضربا ترجيح احدهما لمعنى في الذات والثاني لمعنى في الحال على مخالفة الاول كان الرجحان في الذات احق لانه لا يحتمل النسخ باجتهاد يحدث من بعد ولان الحال قايمة بالذات فتصير كاجتهاد تابعة له فلو اعتبرنا الحال على مضادة الاول لكان التبع مبطلا للاصل ناسخا له وذا لا يجوز وبيان هذا فيما اتفقوا عليه ان ابن ابن الاخ لاب وام او لاب احق بالعصوبة من العم لان المرجح فيه معنى في ذات القرابة وهي الاخوة التي هي مقدمة على العمومة والمرجح في العم الحال وهي زيادة القرب وكذا العمة لاب وام مع الخال لاب وام اذا اجتمعا فللعمة الثلثان والثلث للخال لان المرجح في حقها معنى في ذات القرابة وهو الادلاء بالاب اذ الاصل قرابة الاب وفي الخال راجح بحاله وهو اتصاله من الجانبين بام الميت وابن الاخ لاب وام احق بالتعصيب من ابن الاخ لاب لانهما استويا في ذات القرابة فصرنا الى الترجيح بالحال وهو زيادة الاتصال لاحدهما وابن ابن الاخ لاب وام لا يرث مع ابن الاخ لاب لان ابن الاخ لاب مقدم في العصوبة باعتبار الحال لما استويا في ذات القرابة وهي الاخوة وقول فخر الاسلام رحمه الله للرجحان في الذات معناه للرجحان في الذات باعتبار الحال وهي القرب وفيما اختلفوا فيه كمسايل صنعة الغاصب في الخياطة والصياغة والطبخ والشي ونحوها فينقطع حق المالك بالشي والشي ونحوها لان الصنعة قايمة بذاتها من كل وجه اي ثابتة موجوده من كل وجه ولا يضاف وجودها الى صاحب العين بل يضاف الى الغاصب لانه بفعله ولو اضيف الى صاحب العين لكان له لا للغاصب والعين هالكة من وجه لتبدل الاسم وتبدل الاسم دليل تبدل المسمى وهي من ذلك الوجه مضافة الى صنعة الغاصب اي هالكة العين تضاف الى الغاصب لان الهلاك بفعله فصار ضامنا بدلها وهي آية كونها هالكة فصار الحادث بعمل الغاصب قايما من كل وجه وما هو حق المغصوب منه قايم من وجه هالك من وجه فيترجح ما هو قايم من كل وجه على ما هو قايم من وجه وقال الشافعي رحمه الله صاحب الاصل احق لان الصنعة قايمة بالمصنوع تابعة له والجواب ان ما ذكره يرجع الى الحال والرجحان بحسب الوجود احق من الرجحان بحسب الحال وكقولنا في صوم رمضان وكل صوم عين انه يجوز بالنية قبل انتصاف النهار لان الصوم ركن واحد تعلق جوازه بالنية فاذا وجدت النية في البعض دون البعض رجحنا باقتران النية باكثر الامساك لرجحان جانب الوجود وقال الشافعي رحمه الله اذا عدمت النية في جزء من هذا الركن رجحت جانب الفساد احتياطا في العبادة والجواب ان ما ذكره معنى يرجع الى الحال لان الجواز والفساد من باب الحال وما ذكرناه معنى في الذات والمرجح في الذات اولى بالاعتبار من المرجح في الحال وكقولنا لابي حنيفة رحمه الله فيمن له خمس من الابل السايمة مضى من حولها عشرة اشهر ثم ملك الف درهم

ثم تم حول الابل فزكاها ثم باعها بالالف درهم انه يضم ثمنها الى الالف الذي عنده ولكنه ينعقد على الثمن حول جديد عندهما ويضم الى الالف ضمه الى الالف الاول الذي عنده لانه اقرب الى تمام الحول عندهما احتياطا فان تعذر في ثمن الابل فرجح الفاضل بالربح الى اصله وان بعد عن الحول ولا يعتبر الرجحان بالاحتياط في الزكوة بان ينظر الى اقرب المالين حولا لان الالف الربح متصل باصله اي ثمن الابل ذاتا لكونه حاصلا عنه وهو نماؤه ومتصل بالالف الاخر حالا من حيث القرب الى الحول فالذات احق من الحال ظاهرا والترجيح بغلبة الاشباه والعموم وقلة الاوصاف فاسد اعلم ان الكلام في الترجيح في اربعة مواضع في تفسير الترجيح لغة وشريعة وفي الوجوه التي يقع بها الترجيح وفي بيان المخلص عن تعارض وجوه الترجيح وقد مرت هذه الوجوه وفي الفاسد من وجوه الترجيح وهي اربعة اوجه احدها ترجيح القياس بقياس اخر وترجيح القياس بالخبر الواحد وترجيح الخبر بالخبر وترجيح الخبر بالنص وترجيح النص بالنص لما مر ان ما يصلح حجة لا يصلح مرجحا ويأتي فيه خلاف الشافعي رحمه الله فقد قال صاحب المحصول فيه مذهب الشافعي رحمه الله حصول الترجيح بكثرة الادلة لان الامارات متى كانت اكثر كان الظن اولى والثاني الترجيح بغلبة الاشباه كقولهم ان الاخ يشبه الولد والوالد بوجه وهي المحرمية ويشبه ابن العم بوجوه كجواز وضع الزكوة لكل واحد منهما في صاحبه وحل حليلة كل واحد منهما لصاحبه وقبول الشهادة من الطرفين وجريان القصاص من الطرفين بخلاف الولد مع الوالد فانه لا يجب القصاص من الطرفين بل من طرف واحد وهو قتل الولد والده فاما قتل الوالد ولده فلا يجب القصاص فكان هذا اولى وهذا فاسد لان كل شبه يصلح قياسا فيصير كترجيح القياس بقياس اخر وهذا باطل والترجيح بكثرة الاصول فان الوصف ههنا واحد المسح وهو واحد ولكن الاصول كثيرة وبعضها الاصل واحد وما هو ركن القياس وهو جريان القصاص من الطرفين وكذا وكذا متعدد وكل واحد منها صالح للجمع بين المقيس والمقيس عليه فكان كترجيح القياس بقياس اخر والثالث الترجيح بعموم العلة كقولهم الطعم اولى بالعلية لانه يعم القليل والكثير اي التفاحة والحفنة وما يدخل تحت الكيل والتعليل بالقدر يخص الكثير وهذا فاسد لان العلة خلف النص والنص لا يترجح بعمومه وكيف يترجح العلة بل الخاص من النص اولى عندهم وكان ينبغي ان تجعل العلة الخاصة اولى ولان التعدي غير مقصود عندهم لان التعليل بالعلة القاصرة جايز عندهم فبطل الترجيح به وعندنا صار علة بمعناه وهو التاثير لا بصورته والعموم صورة لانه من اوصاف الصيغة والرابع الترجيح بقلة الاوصاف فيقال ذات وصف احق من ذات وصفين كقولهم ان علتنا واحد وهو الطعم والجنس شرط فكان اولى من علتكم وهو القدر والجنس وهذا فاسد لان العلة خلف عن النص والنصان اذا تقابلا لم يترجح احدهما بكونه اوجز عبارة فكذا ههنا بل اولى لقلة الحكم

ثم ثابت بصيغة النص ويتحقق في ذلك التطويل والايجاز وهنا باعتبار المعنى المؤثر ولا يتحقق فيه الايجاز والتطويل

فصل

واذا انسد دفع العلل بما ذكرنا من وجوهه كانت غايته ان تلجئ الى الانتقال وهو اما ان ينتقل من علة الى اخرى لاثبات الاولى ويستقل من حكم الى حكم اخر بالعلة الاولى او ينتقل الى حكم اخر وعلة اخرى او ينتقل من علة الى علة اخرى لاثبات الحكم الاول لا لاثبات العلة الاولى وهذه الوجوه صحيحة الا الرابع اما الاول فلانه ما ضمن بالعقد ابتداء الا تصحيح الحكم بها فما دام يسعى في تصحيح تلك العلة فهو ساع في ايفاء ما ضمن كمن احتج بقياس فنوزع فاحتج بقول الصحابي لاثبات القياس فنوزع فاحتج لتصحيح قول الصحابي بخبر الواحد فنوزع فاحتج لتصحيح خبر الواحد بالكتاب وذلك كقولنا الخارج من غير السبيلين ينقض الوضوء قياسا على الخارج من السبيلين فيقول السائل لا نسلم بان القياس حجة فاحتج المجيب بقول عمر رضي الله عنه لابي موسى اعرف الامثال والاشباه وقس الامور عند ذلك فيقول السائل لا نسلم بان قول الصحابي حجة فيحتج بقوله عليه السلام اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر رضي الله عنهما فيقول لا نسلم بان خبر الواحد حجة فيحتج بقوله تعالى واذ اخذ الله ميثاق الذين اوتوا الكتاب لتبيننه للناس ولا تكتمونه فان الله تعالى اوعدهم بالكتمان وترك البيان وحقيقة هذه الاضافة بيننا ولكل واحد من آحاد الجمع لما عرف من الحكم في الجمع المضاف الى جماعة انه يتناول كل واحد منهم وكذلك اذا علل بوصف ممنوع فقال في الصبي المودع انه لا يضمن اذا استهلك الوديعة لانه سلطه على الاستهلاك فلما انكره الخصم احتاج الى اثبات كونه مسلطا فكان حسنا لانه رام اثبات الحكم بما ذكر من العلة ولا يقدر على اثبات الحكم بتلك العلة الا باثبات تلك العلة فيكون له اثبات تلك العلة حتى يقدر على اثبات الحكم بها واما الثاني فلان مقصوده اثبات ما ادعاه والتسليم يحققه فاذا انتقل بعده الى الحكم ليثبته بالعلة الاولى كان ذلك آية كمال فقهه وذلك مثل قولنا ان الكتابة عقد معاوضة يحتمل الفسخ بالاقالة فلا يمنع الصرف الى الكفارة كالبيع بشرط الخيار للبايع والاجارة فان قال الخصم عندي عقد الكتابة لا يمنع ولكن نقصان الرق هو الذي يمنع فنقول بهذه العلة وجب ان لا يكون نقصانا في الرق مانعا من الصرف الى الكفارة اذ لا يتضمن ما يمنع وهذا اثبات حكم اخر بالعلة الاولى واما الثالث فلان ما ادعاه صار مسلما وهو ما ضمن بالعلة الاولى ولكن مثل هذا لا يخلو عن نوع غفلة حيث لم تتعلق على وجه لا يحتاج الى اثبات حكم اخر واما الرابع فمن الناس من استحسنه ايضا واحتج بقصة ابراهيم عليه السلام في محاجة اللعين فانه عليه السلام لما قال ربي الذي يحيي ويميت وعارضه اللعين بقوله انا احيي واميت قال ابراهيم فان الله يأتي بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب فانتقل الى حجة اخرى لاثبات ذلك الحكم بعينه وحكى الله عنه على وجه المدح دون الذم

والصحيح ان هذا انقطاع لان مجالس النظر لم تعقد الا لابانة الحق فاذا لم يكن متناهيا لم يقع به الابانة الا ترى انه اذا التزم النقض لم يقبل منه الاحتراز بوصف زايد فلان لا يقبل منه التعليل المبتدا اولى ومحاجة الخليل عليه الصلوة والسلام مع اللعين ليست من هذا القبيل لان الحجة الاولى كانت لازمة الا انه عارضه بامر باطل وهو قوله انا احيي واميت اذ اللعين ما كان يحيي ويميت حقيقة الا انه ... دفعا للاشتباه اي ان ابراهيم عليه السلام انتقل ... مع انها كافية الى حجة اخرى لا يقع فيها الاشتباه وهذا مستحسن في طريق النظر بان يقول المجيب بعد اثبات علته على انا نقول شرعا ... وهذا ان الحجة الاولى تفتقر صحة الى زيادة الاطمينان كضم سراج الى سراج لتنوير المكان فيكون حسنا

اعلم ان الانقطاع على اربعة اوجه اظهرها السكوت كما اخبر الله تعالى عن اللعين بقوله فبهت الذي كفر والذي يليه جحد ما يعلم ضرورة والثالث المنع بعد التسليم فانه نعلم انه ... عجز المعلل عن تصحيح العلة التي قصد اثبات الحكم بها حتى احتاج الى ... والرابع ... لا لاثبات الحكم فان ذلك انقطاع لانه عبارة عن قصور المرء عن بلوغ مغزاه وعجزه عن اظهار مراده ... وهذا العجز نظير العجز عن اقامة الحجة على ما ادعاه وهو كانقطاع المسافر في الطريق فانه عجز عن الوصول الى مقصده الذي يؤمه

فصل

جملة ما ثبت بالحجج التي سبق ذكرها سابقا على باب القياس من الكتاب والسنة والاجماع شيئان الاحكام المشروعة وما يتعلق به الاحكام المشروعة وهي الاسباب والعلل والشروط وانما يصح التعليل للقياس بعد معرفة هذه الجملة اما العلة والشرط فظاهر وكذا السبب لان من الاسباب ما هو في معنى العلة فلهذا احتيج الى ذكرها اما الاحكام فانواع حقوق الله تعالى خالصة وحقوق العباد خالصة وما اجتمعا فيه وحق الله تعالى غالب كحد القذف والدليل على انه مشتمل على حق العبد انه شرع لصيانة عرض العبد كالقصاص شرع لصيانة النفس وعرضه حقه ولدفع العار عن المقذوف وهو ينتفع به على الخصوص وتشترط فيه الدعوى لقبول الشهادة ولا يبطل بالتقادم ويجب على المستأمن في دارنا ويقيمه القاضي بعلم نفسه ولا يصح الرجوع بعد الاقرار والدليل على انه مشتمل على حق الله تعالى انه شرع زاجرا ولهذا سمي حدا والحدود شرعت زواجر صونا للعالم عن الفساد ويستوفيه الامام دون المقذوف ويتنصف بالرق والعقوبات الواجبة لله تعالى تتنصف بالرق لا حقوق العباد ولا يحلف القاذف وانما غلبنا حق الله تعالى لان ما للعبد يتولاه مولاه ولا ينعكس اذ لا ولاية للعبد في استيفاء حق الشرع الا نيابة عنه وما اجتمعا فيه وحق العبد غالب كالقصاص فان فيه حق الله تعالى حتى يسقط بالشبهة ويقوم جزاء الفعل في الاصل واجزية الافعال تجب حقا لله تعالى والآدمي ثانيا ... لكن وجوبه بطريق المماثلة والجبر ان علمنا رجحان حق العبد فيه ولهذا اجري فيه الارث والعفو والاعتياض بطريق الصلح بالمال كما في سائر حقوق العباد حتى اذا قتل السلطان انسانا يؤاخذ به

كما لو اتلف مالا بخلاف ما اذا قذف انسانا فانه لا يؤاخذ به كما لا يؤاخذ بحد الزنا والسرقة وقطع الطريق في خالص حق الله تعالى ولهذا لا يجب على المستأمن اذا ارتكب سببه في دارنا كحد الزنا والسرقة بخلاف حد القذف وبهذا لانه جزاء المحاربة مع الله تعالى فيكون حقه ضرورة وحقوق الله تعالى ثمانية انواع عبادات خالصة كالايمان وفروعه وهي انواع اصول ولواحق وزوايد فالتصديق في الايمان اصل محكم لا يحتمل السقوط بعذر الاكراه وبغيره من الاعذار وتبديله بغيره يوجب الكفر بكل حال والاقرار باللسان ركن في الايمان عند الفقهاء ملحق بالتصديق وهو في الاصل دليل التصديق فانقلب ركنا في احكام الدين والآخرة حتى اذا صدق بقلبه ولم يقر باللسان بعد التمكن منه لا يكون مؤمنا عند الله تعالى ايضا عندهم اذ الايمان عندهم الاقرار باللسان والتصديق بالجنان وقد يصير الاقرار اصلا في احكام الدنيا حتى اذا اكره الكافر على الايمان فآمن صح ايمانه في احكام الدنيا بناء على وجود احد الركنين وهو الاقرار وان كان قيام السيف على راسه امارة بينة على انه غير مصدق بقلبه لكن الاسلام يعلو ولا يعلى ولهذا لا يحكم بالردة اذا اكره المرء عليها لان الاداء في الردة دليل محض على ما في الضمير لا ركن وقد قام الدليل على عدم الكفر وهو قيام السيف على راسه فلهذا لا نحكم بكفره ومن كذب بقلبه ولم يقر بلسانه كان كافرا بالاجماع فعلم ان الاقرار بالردة ليس بركن فيها بل هو دليل محض لوجود الردة بدون الاقرار والاصل في فروع الايمان الصلوة فهي عماد الدين ما خلت عنها شريعة المرسلين وهي تشتمل على الخدمة بظاهر البدن كالقيام والركوع والسجود وغيرها وباطنها كالنية والخضوع والخشوع ولكنها لما صارت قربة بواسطة البيت الذي عظمه الله تعالى بالاضافة الى ذاته بقوله ان طهرا بيتي كانت دون الايمان الذي صار قربة بلا واسطة ولهذا صارت من فروع الايمان لا من نفس الايمان ثم الزكوة التي تعلقت باحد ضربي النعمة وهو المال فالنعمة الدنيوية ضربان نعمة البدن ونعمة المال والعبادات شرعت لاظهار شكر النعمة بها وهي دون الصلوة لان نعمة البدن اصل ونعمة المال فرع فالمال وقاية النفس والصلوة صارت قربة بواسطة القبلة التي هي جماد وهي ليست من اهل الاستحقاق وللصلوة وجود بدونها ولهذا الخائف من العدو او السبع يسقط عنه التوجه الى الكعبة والزكوة صارت قربة بواسطة الفقير الذي يصلح ان يكون مستحقا بنفسه لحاجته لان الفقير يستحق الكفاية من الله تعالى والله تعالى احال الفقير على الغني فكان له ضرب استحقاق في الصرف اليه حتى قال بعض العلماء انه مستحق حقيقة ومتى كانت الواسطة ادنى كانت اقوى كانت جهة القربة ادنى ومتى كانت الواسطة ادنى كانت جهة القربة اقوى اعتبارا لقصور الاخلاص وكماله ثم الذي يتعلق بنعمة البدن وهو قربة ملحقة بالاصل اي بالصلوة كانها وسيلة الى الاصل فبه يتم الحضور والخشوع والصوم رياضة والصلوة خدمة ومناجاة مع الرب جلت عظمته والدابة بالرياضة تصلح لركوب الملك ولا يصير قربة الا بواسطة النفس المائلة الى الشهوات واللذات وهي امارة بالسوء كما وصفها الله تعالى فقهرها بالكف عن اقتضاء شهوتيها لابتغاء مرضات الله تعالى معنى القربة وهي دون الواسطتين الا ولين لان الواسطة في الصلوة والزكوة غير العابد خارجة عنه والنفس ليست بخارجة عنه فيكون في كونها واسطة دون الاولين وهذا يقتضي ان يكون الصوم افضل من الصلوة والزكوة الا ان

الصوم شرع وسيلة الى الصلوة لما بينا فكان دونها والزكوة اصل بنفسها وليست بتبع لغيرها فكانت اقوى من الصوم ولما لم يصر قربة الا بواسطة النفس صار من جنس الجهاد قال عليه السلام الجهاد جهادان احدهما افضل من الآخر وهو ان تجاهد نفسك وهواك وبهذا الاعتبار من جنس الجهاد باعتبار انه قهر اعداء الله والنفس عدو الله كما ورد في الوحي عد نفسك فانها انتصبت لمعاداتي وعدو المومنين قال عليه السلام اعدى عدوك نفسك التي بين جنبيك ثم الحج الذي هو زيارة البيت المعظم وهي لا يتادى الا بافعال مختصة باوقات مخصوصة وامكنة معلومة وهي عبادة بهجرة وسفر فكان دون الصوم لان فيه قهر عدو الله تعالى فكان وسيلة الى الصوم لان به يتبعد عن الاهل والوطن فتضعف نفسه وتنكسر شهوته فكان اقدر على الصوم بواسطته وهذا مما تعرفه اهل الرياضة والعمرة سنة قوية تابعة للحج كسنن الصلوة ولما كان افعالها من جنس افعال الحج وكانت دون افعال الحج لم تكن مثله بل تكون تبعا له ثم الجهاد الذي شرع لاعلاء الدين وهو فرض عين في الاصل لان اعلاء الدين فرض على كل مسلم لكن المقصود لما كان كسر شوكة المشركين ودفع شرهم عن المسلمين وهو يحصل بالبعض صار من فروض الكفاية يسقط بقيام البعض به عن الباقين الا ان الواسطة كفر الكافر وذلك جناية مقصودة بالرد والمحو فاذا حصل هذا المقصود بالبعض سقط عن الباقين والاعتكاف قربة زائدة لما ان شرطها الصوم من منع النفس عن اقتضاء شهوتي البطن والفرج وهو مشروع لتكثير الصلوة حقيقة او حكما بانتظار الصلوة اذ المنتظر للصلوة كانه في الصلوة بالحديث ولذا اختص بالمساجد لانها معدة للصلوة فكان من التوابع وعقوبات كاملة كالحدود نحو حد الزنا والسرقة وشرب الخمر شرعت لصيانة الانساب والاموال والعقول وانما كانت كاملة لانها وجبت بجناية كاملة وكان الجزاء المرتب عليها عقوبات كاملة وعقوبة قاصرة كحرمان الميراث بالقتل ونسميها اجزية تفرقة بين الكامل والقاصر من حيث العقوبة لا تثبت في حق الصبي لان اهلية العقوبة لا تسبق الخطاب وتثبت في حق الخاطئ لانه بالغ عاقل فيوصف بالتقصير ولزم الجزاء القاصر ولم يلزمه الكامل والصبي لا يوصف بالتقصير اصلا فلا يثبت في حقه العقوبة القاصرة والكاملة ولا يثبت الحرمان في حق القايد والسايق وحافر البير وواضع الحجر في غير ملكه بان وضع حجرا على الطريق فوقع مورثه فيه ومات والشاهد اذا رجع عن شهادته بان شهد عند القاضي ان اخي فلانا قتل فلان بن فلان عمدا او قضى بالقصاص ثم رجع عن شهادته بعد القصاص لانه جزاء على مباشرة القتل المحظور قال عليه السلام لا ميراث لقاتل فقد رتب الحكم على اسم مشتق من القتل فيكون القتل سببا والموجود من هولاء تسبيب لا مباشرة القتل اذ المباشرة ان يتصل اثر فعله بغيره لا حقيقة فعله والحقيقة تحصل باثر فعله كما في حفر البير وحقوق دايرة بين العبادة والعقوبة كالكفارات ففيها معنى العبادة في الاداء لانها تودى بما هو محض عبادة وهو الصوم والتحرير واطعام المساكين ويشترط فيها النية ويجب بطريق الفتوى ويومر من عليه بالاداء بنفسه ولا تستوفى منه كرها وما فوض الشرع

اقامة شيء من العقوبات على المرء الى نفسه وفيها معنى العقوبة لانها لم تجب الا اجزية والعقوبة هي التي تجب جزاء للفعل فاما العبادة فتجب مبتداة وهي لم تجب مبتداة بل تجب بعد الفعل وسميت كفارة باعتبار انها ستارة للذنب فمن هذا الوجه عقوبة وجهة العبادة فيها غالبة عندنا لان سببها لما كان دائرا بين الحظر والاباحة كاليمين المعقودة على امر في المستقبل والقتل خطاء دل انها تجب عبادة اعتبارا للحظر والاباحة والاداء عبادة محضة لما بينا فترجحت جهة العبادة ضرورة ولان وجوبها على الخاطئ والناسي والمكره دليل على رجحان جهة العبادة اذ لو لم تكن راجحة لما وجبت على هؤلاء لانه حينئذ اما ان تكون جهة العقوبة راجحة على جهة العبادة او يستوي الجهتان وعلى التقديرين يمتنع الوجوب اما على الاول فظاهر لان العقوبات لا تجب مع الشبهات وكذا على الثاني لانها بالنظر الى جهة العبادة تجب وبالنظر الى جهة العقوبة لا تجب فلا تجب بالشك وهي مع رجحان جهة العبادة فيها جزاء الفعل حتى راعينا فيها صفة الفعل حتى اذا كان الفعل دائرا بين الحظر والاباحة تجب الكفارة والا فلا ولهذا لم تجب بقتل العمد واليمين الغموس لان السبب كبيرة محضة غير موصوف بشيء من الاباحة ولم توجد على المسبب كالحافر وواضع الحجر ونحوهما لانها جزاء الفعل ولا فعل من هؤلاء لما مر وعلى الصبي لانها من الاجزية فيستدعي سبق الجناية وهو ليس من اهلها لعدم الخطاب والشافعي رحمه الله جعل كفارة القتل ضمان المتلف وذا غير سديد في حقوق الله تعالى لان ضمان المتلف انما شرع بطريق الجبران لما لحق المتلف عليه من الخسران والله تعالى يتعالى عن ان يلحقه خسران ليحتاج الى الجبران بخلاف الدية فانها ضمان المتلف اجماعا ولهذا تجب على المسبب وكذلك جهة العبادة راجحة في الكفارات كلها لما قلنا في كفارة القتل واليمين ولهذا لم تجب على الكافر لانه ليس من اهل العبادة ما خلا كفارة الفطر فان جهة العقوبة فيها غالبة على جهة العبادة وهي عقوبة حتى ان وجوبها يستدعي جناية كاملة وان كانت تؤدى عبادة ولهذا تسقط بالشبهات كالحدود وتسقط باعتراض المرض والحيض اذا وجبت قبل ذلك لتمكن الشبهة ومن اصبح مقيما في رمضان صائما ثم سافر في خلال النهار لم يبح له الفطر ولكنه اذا افطر متعمدا لا تجب عليه الكفارة لوجود السفر المرخص في الجملة فيصير شبهة والظاهر قوله عليه السلام ليس من البر الصيام في السفر ولم تجب على من افطر متعمدا بعد ما رأى هلال رمضان وحده ورد القاضي شهادته للشبهة الناشئة من قضاء القاضي بكون هذا اليوم من شعبان وان كان صومه هذا اليوم واجبا عليه بالاتفاق والظاهر قوله عليه السلام صومكم يوم تصومون لان هذا اليوم ليس يوم صومهم وللشبهة في الرؤية لاحتمال انه رأى خيالا فظنه هلالا والشافعي رحمه الله الحق كفارة الافطار بسائر الكفارات ونحن رجحنا جهة العقوبة فيها بقوله عليه السلام من افطر في رمضان متعمدا فعليه ما على المظاهر وكفارة الظهار عقوبة وسببها حرام بالاجماع وبقول الاعرابي حيث قال هلكت واهلكت والهلاك الحقيقي غير مراد به اجماعا فيكون الحكم مرادا وذا انما يكون بارتكاب سبب العقوبة وبعد وجوبها على الخاطئ ولو كانت كسائر الكفارات لوجبت عليه ولان الصوم حق الله تعالى خالصا والطباع مائلة الى الجناية عليه خصوصا في ايام الصيف باعتبار الجوع والعطش فاستدعى زاجرا فيكون ذلك حقه ايضا لكنه لما لم يكن حقا

مسلما نا خالصا لان تمام الصوم انما يكون بغروب الشمس صار قاصرا فاوجبناه بالوصفين بوصف العبادة والعقوبة ويجوز ان يكون الوجوب بطريق العقوبة والاستيفاء بطريق العبادة كالحدود لان اقامة السلطان عبادة لانه مامور به ويثاب على ذلك والثواب انما يليق بالعبادة والقربة ولا يجوز ان يكون الوجوب بطريق العبادة والاستيفاء بطريق العقوبة بحال فصار الاولى اولى ولهذا قلنا بتداخل الكفارات في الفطر لتمكن الشبهة في الثانية لفوات المقصود وهو الانزجار بخلاف كفارة اليمين وغيرها وعبادة فيها معنى المؤنة صدقة الفطر ولهذا لا تتادى بلا نية العبادة ولا تجب الا على المالك ويشترط لها النصاب وتسمى صدقة كالزكوة ولهذا تعالى زكوة الراس وتجب على الغير بسبب الغير كالنفقة ويدل عليه قوله عليه السلام ادوا عمن تمونون ولما لم تكن عبادة خالصة لم يشترط لها كمال الاهلية من العقل والبلوغ وتجب على الصبي والمجنون في مالهما كالنفقة تجب عليهما لذي رحم محرم منهما بخلاف الزكوة ومؤنة فيها معنى العقوبة العبادة كالعشر لانه مصروف الى الفقراء كالزكوة ولهذا لا يبتدأ على الكافر لانه ليس من اهل العبادة وقد اجاز محمد رحمه الله بقاءه على الكافر لانه لما تردد بين المؤنة والعبادة لم يجب في الابتداء بالشك ولم يسقط بالشك ومؤنة فيها معنى العقوبة كالخراج لان سببه الاشتغال بالزراعة مع الاعراض عن الاسلام بخلاف العشر والاشتغال بالزراعة عمارة الدنيا واعراض عن الجهاد وهو سبب الذل في الشريعة لقوله عليه السلام اذا تبايعتم بالعين واتبعتم اذناب البقر فقد ذللتم وظفر بكم عدوكم وكل واحد من العشر والخراج لانهم يدفعون عن دار الاسلام يد كل جبار عنيد وذا انما يكون بدعاء الفقراء لقوله عليه السلام انما تنصرون بضعفائكم فانما صارت الاراضي محمية عن الاعادي ببأس الغزاة المجاهدين ودعاء الفقراء المتهجدين وباعتبار ان في الخراج معنى العقوبة لا يبتدأ على المسلم لان الاسلام سبب العزة قال الله تعالى ولله العزة ولرسوله وللمؤمنين ويبقى عليه بعد اسلامه لانه لما تردد بين المؤنة والعقوبة لا تجب على المسلم ابتداء بالشك ولا تسقط بعد الوجوب اذا اسلم بالشك لان المسلم من اهل المؤنة ابتداء وبقاء والاسلام لا ينافي صفة العقوبة بخلاف الحدود وكذلك قال محمد رحمه الله في العشر في حق الكافر اذا اشترى ارضا عشرية انه يبقى كما كان لكنه مؤنة وان كان لا يجب ابتداء لكونه عبادة وقال ابو حنيفة رحمه الله ينقلب خراجا وقال ابو يوسف رحمه الله يجب مضعفا لان في العشر معنى العبادة والكفر ينافي صفة القربة من كل وجه فلا يمكن ابقاؤه والتضعيف اولى من التغيير الى الخراج لان فيه تغيير الوصف وفي ايجاب الخراج تغيير الاصل والوصف في الشرع ورد بالتضعيف في الجملة كما في حق بني تغلب واما الاسلام فلا ينافي وجوب العقوبة من كل وجه فلهذا يبقى الخراج وعن محمد رحمه الله روايتان في مصرف هذا العشر في رواية يصرف الى المقاتلة كالخراج لانه ماخوذ من الكافر وفي رواية يصرف الى الفقراء لان بقاءه باعتبار المؤنة فيصرف حيث كان مصروفا قبله والجواب عن قول محمد رحمه الله ان العشر غير مشروع على الكافر الا بشرط التضعيف فكان القول بوجوب العشر عليه بدون التضعيف خرقا للاجماع وعن كلام ابي يوسف رحمه الله ان التضعيف ضروري ثبت بخلاف القياس باجماع الصحابة رضي الله عنهم في قوم باعيانهم لمصلحة رأوها وهو انهم لحقوا بالروم ولا يصيروا اعوانا علينا وكانوا يستنكفون عن قبول الجزية ويقولون انا نعطي ضعف ما يعطي المسلمون ولا نعطي الدنية فقبل عمر رضي الله عنه منهم وقال هذه جزية فسموها ما شئتم وغيرهم من الكفار يؤخذ منهم الجزية فلا يصار الى التضعيف مع امكان الاصل وهو الخراج اذ المصير الى الخلف عند العجز عن الاصل والعجز موجود في حق بني تغلب غير موجود في حق غيرهم فصار الصحيح ما قاله ابو حنيفة رحمه الله وهو ان ينقلب خراجا

وحق قائم بنفسه كخمس الغنائم والمعادن يعني ان الخمس حق ثبت لله تعالى بحكم انه مالك للاشياء كلها لا تعلق
بذمة المكلف ولا مدخل لفعل العبد فيه اصلا بخلاف الصلوة والزكوة فان لفعل العبد مدخلا فيهما اذ
الصلوة عبارة عن الافعال المعلومة والزكوة عبارة عن اداء جزء من المال النامي الى الفقير وهذا
لان الجهاد حقه فصار المصاب به له كله قال الله تعالى قل الانفال لله وللرسول لكنه اوجب اربعة
اخماسه للغانمين منة منه عليهم فلم يكن حقا لزمنا اداؤه طاعة له كالصلوة والزكوة بل هو حق
استبقاه الله تعالى لنفسه فتولى السلطان اخذه وقسمته نيابة عن الله تعالى ولهذا جاز صرف
الخمس الى الغانمين الذين استحقوا اربعة الاخماس عند حاجتهم بخلاف الزكوات والصدقات
فانها لا ترد الى ملاكها بعد الاخذ منهم ولهذا احل الخمس لبني هاشم لانه لما لم يجب على العبد اداؤه
لم يصر من الاوساخ بخلاف الصدقات لانها صارت من الاوساخ باعتبار اداء العبد طاعة غير
انا جعلنا النصرة علة لاستحقاق الخمس لانها من الافعال والطاعات فكانت اولى بالكرامة اذ
النصرة طاعة والمطيع يستحق الكرامة والمراد بها النصرة المخصوصة وهو الانضمام الى رسول
الله عليه السلام في حال هجرة الناس ودخول الشعب معه والقيام بنصرته واليه اشار بقوله انهم
لن يزالوا معي في الجاهلية والاسلام هكذا وشبك بين اصابعه حين قال عثمان وجبير بن مطعم
انا لا ننكر فضل بني هاشم لمكانك الذي وضعك الله فيهم وانما نحن وبنو المطلب في القرابة اليك
على السواء فما بالك اعطيتهم وحرمتنا ولانا نعتبر الخمس باربعة الاخماس فانها يستحقها من ينصر لا من
له القرابة بالاجماع وقال الشافعي رحمه الله العلة هي القرابة لانه تعالى قال ولذي القربى والحكم اذا ترتب
على اسم مشتق كان ماخذ الاشتقاق علة كما مر قلنا قرابة النبي عليه السلام خلقة فلا يصلح علة
لاستحقاق شيء ولان المراد قرب النصرة لا قرب القرابة فلا يكون له فيها حجة ولان صيانة قرابة النبي عليه السلام
عن اغراض الدنيا واجبة قال الله تعالى قل لا اسألكم عليه اجرا ان اجري الا على رب العالمين فلا يجوز
ان تكون النصرة وصفا للقرابة حتى يتم بها القرابة جبرية فلم يصلح وصفا مرجحا كالزوجية فيما
اذا تركت ابني عم احدهما زوج لانها تخالف قرابة فلا يصلح مرجحة ولما كانت الغنيمة كلها لله تعالى
لان الجهاد حق الله خالصا قلنا الغنيمة تملك عند تمام الجهاد حكما لا بالاخذ مقصودا او الجهاد
انما يتم حكما بالاحراز بدار الاسلام لانهم ما داموا في دار الحرب فهم قاهرون يدا مقهورون دارا فلو
كانت الغنيمة لنا لتم باخذنا كسائر حقوقنا لوجود الاستيلاء على مال مباح كالصيد وغيره ويتفرع
على هذا الاصل مسائل كثيرة منها انه لا يجوز القسمة في دار الحرب ولا يورث نصيب من مات
من الغانمين قبل الاحراز واذا لحقهم مدد قبل الاخراج صاروا شركاء في الغنيمة واما
الزوائد فالنوافل والسنن والآداب لكونها زائدة على الواجبات وحقوق العباد كبدل
المتلفات والمغصوبات وغيرهما كالدية ونحوها وهذه الحقوق تنقسم الى اصل وخلف وهذه
الحقوق كلها سواء كانت حقوق الله تعالى او حق العباد تنقسم الى اصل وخلف فالايمان
التصديق والاقرار كما هو مذهب الفقهاء ثم صار الاقرار اصلا مستبدا خلفا عن التصديق
في احكام الدنيا وذلك فيمن اكره على الاسلام فانه يحكم بايمانه وان عدم منه التصديق ثم صار اداء
احد الابوين في حق الصغير خلفا عن ادائه اي بسبب التصديق والاقرار من احد الابوين يثبت الايمان
في حق الولد الصغير على انه خلف عن التصديق والاقرار في حقه ثم صار تبعية اهل الدار خلفا عن
تبعية الابوين في اثبات الاسلام في الذي سبي صغيرا او اخرج الى دار الاسلام وحده ثم
تبعية السابي حتى ان الصبي اذا وقع بالقسمة في سهم رجل من الجند في دار الحرب فمات هناك يصلى عليه
لثبوت حكم الايمان له بالتبعية وليس هذا خلفا عن الخلف بل كل خلف عن اداء الصغير لكن

البعض مرتب على البعض وذلك كالوارث فانه خلف عن المورث ثم ان كان الاقرب مقدما فان
الابن مقدم على ابن الابن ولا يكون ابن الابن عند عدم الابن خلفا عن الابن بل هو خلف عن الميت
ولا يعتبر اداء احد الابوين مع اداء الصغير بنفسه اذ لا عبرة للخلف مع وجود الاصل
وكذلك في حق المجنون والمعتوه وكذلك الطهارة بالماء اصل والتيمم خلف عنه في حصول الطهارة
التي هي شرط الصلوة وهذا الخلف عندنا مطلق وعند الشافعي رحمه الله ضروري ولهذا لم يعتبر
قبل دخول الوقت في حق اداء الفريضة ولم يجوز اداء الفرضين بتيمم واحد لانه خلف ضروري
فيشترط تحقق الضرورة بالحاجة الى اسقاط الفرض عن ذمته ولا ضرورة قبل الوقت وباعتبار
كل فريضة تتجدد ضرورة اخرى ولم يجوز التيمم للمريض الذي لا يخاف الهلاك على نفسه لان
الضرورة انما تتحقق اذا خاف الهلاك على نفسه وجوز التحري في انائين طاهر ونجس لان الضرورة
لا تتحقق مع وجود الماء الطاهر والوصول الى الماء الطاهر ممكن بالتحري فلا يصار الى التيمم
وشرط طلب الماء لان الضرورة قبل الطلب لا يتحقق وعندنا هو خلف مطلق عند العجز
عن الاصل والخلف يؤدي حكم الاصل فيثبت الحكم به على الوجه الذي يثبت بالاصل ما بقي
العجز ولهذا اجوزنا جميع الصلوات به وقلنا في الانائين لا يتحرى لان التراب طهور مطلق
عند العجز وقد ثبت العجز بالتعارض لانهما لما تعارضا تساقطا فصار كانه لم يكونا والاصل
فيه قوله عليه السلام التراب طهور المسلم ولو الى عشر حجج ما لم يجد الماء فيتبين انه كالماء عند
عدم الماء لكن الخلافة بين الماء والتراب في قول ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله وعند محمد
وزفر رحمهما الله بين الوضوء والتيمم ويتفرع عليه مسئلة امامة المتيمم المتوضئين فعند محمد
وزفر رحمهما الله لا يؤم المتيمم المتوضئين لان التيمم لما كان خلفا عن الوضوء كان المقتدي
صاحب الاصل والمتيمم صاحب الخلف وليس لصاحب الاصل القوي ان يبني صلوته على
صاحب الخلف الضعيف لان بناء القوي على الضعيف لا يجوز كما لا يجوز اقتداء الراكع
والساجد بالمومي وعندهما لما كان التراب خلفا عن الماء في حصول الطهارة كان شرط
الصلوة بعد حصول الطهارة موجودا في كل واحد منهما بكماله فيجوز اقتداء احدهما بالآخر
كالماسح مع الغاسل وقد يكون التيمم خلفا ضروريا في حال وجود الماء وهو ان يخاف فوت
الجنازة ان لو اشتغل بالوضوء فالخلافة هنا بطريق الضرورة عند محمد رحمه الله حتى ان
من تيمم لجنازة وصلى عليها ثم جيء بجنازة اخرى يلزمه تيمم آخر عنده وان لم يجد بين الجنازتين
من الوقت مقدار ما يمكنه ان يتوضأ فيه وعند ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله يجوز ان
يصلي على الجنائز ما لم يدرك من الوقت مقدار ما يمكنه ان يتوضأ فيه على وجه لا يفوته
الصلوة على الجنازة لان تيممه صح فلا يزول الا بالحدث او القدرة على استعمال
الماء ولم يوجد واحد منهما ولكن ان التيمم الذي صلى به الجنازة الاولى بطل بعد الفراغ
من الاولى لفوات الضرورة نعم قد جاء ضرورة اخرى لكنها لم تعتبر في حق بقاء تلك الطهارة
الا يرى ان صاحب العذر اذا خرج الوقت تنتقض طهارته وان دخل وقت آخر لما
خرج الوقت لما انها طهارة ضرورية فكذا هنا الخلافة ضرورية عنده فيبطل التيمم الواقع
لتلك الصلوة ويحتاج الى تيمم آخر وعندهما لم يكن الخلافة ضرورية في حق الطهارة
لانه خلف مطلق عند العجز عن استعمال الماء وقد وجد اذ الكلام فيه وقيل هذه

الجملة بناء على ما مر ان الخلفية بين التيمم والوضوء عنده وحصول الطهارة لضرورة خوف فوت الصلوة
وقد انتهت باداء الصلوة فينتهي حكمه غايته ما في الباب الجنازة الثانية اذا حضرت تحققت
الضرورة ايضا الا ان الخلفية قد انتهت بالفراغ من الصلوة الاولى لان التيمم من الافعال وهي
اعراض لا بقاء لها فكما وجدت تلاشت واضمحلت فلا يمكن ابقاء الخلفية وهو معدوم
وانما بقيناه ضرورة اداء الصلوة فلم يبق بعد الفراغ منها اذ الثابت بالضرورة يتقدر بقدرها
وعندهما الخلفية بين الماء والتراب وهما باقيان لانهما من الاعيان حال حضور الجنازة الثانية
فيمكن ابقاء الخلفية بينهما لتحقق الضرورة الحادثة واذا بقيت الخلفية بقيت الطهارة اذ شرط
بقاء الطهارة بالتيمم بقاء الخلفية للتراب وقد وجد فلا يجب عليه التيمم ثانيا والصلوة والصوم
خلفها القضاء وعند العجز عنه الفدية وفي الحج احجاج الغير وفي حقوق العباد قيمة المنفعة
او مثلها والكلام في الاصل والخلف انما يستقصى في المبسوط وغرضنا من ايراد هذا الكلام
اشارة الى الاصل لما ان هذا الكتاب لبيان الاصول والخلفية لا تثبت الا بالنص ودلالته يعني
ان الخلف انما يجب بما يجب به الاصل والاصل لا يثبت الا بالنص او دلالة النص لا بالراي فكذا
الخلف فهذا بيان الاصل وشرطه عدم الاصل على احتمال الوجود ليصير السبب منعقدا للاصل
فيصح الخلف فاما اذا لم يحتمل الاصل الوجود فلا ونظير هذا في يمين الغموس والحلف على مس السماء اي
شرط كونه خلفا عدم الاصل للحال على احتمال الوجود ليصير السبب منعقدا للاصل ثم بالعجز عنه
يتحول الحكم الى الخلف فاما اذا لم يحتمل الاصل الوجود فلم ينعقد السبب موجبا للاصل فلم يكن
موجبا للخلف فان اليمين الغموس لما لم تنعقد موجبة للاصل وهو البر لم تنعقد موجبة لما هو خلف
عنه وهو الكفارة واليمين على مس السماء لما انعقدت موجبة للبر لما هو خلف عن البر وهو
الكفارة وكذلك سائر الابدال لم تشرع الا عند احتمال وجود الاصل فالدم او البراق لما لم يكن
موجبا للاصل وهو الوضوء لم يكن موجبا لخلفه وهو التيمم والطلاق قبل الدخول لما لم يكن
موجبا للاصل وهو العدة بالاقراء لم يكن موجبا للخلف وهو الاشهر وقد مر بيانه فما اذا اسلم في آخر
الوقت بعد ما بقي منه مقدار ما لا يمكنه ان يصلي فيه فانه يجب القضاء خلفا عن الاداء لاحتمال
القدرة على الاداء بامتداد الوقت بوقف الشمس كما كان لسليمان عليه السلام وعلى هذا الاصل
مسائل ابو يوسف ومحمد رحمهما الله فيمن ادعى على آخر انه قتل اباه عمدا وشهد الشاهدان على ذلك
وقضى القاضي به وقتل المشهود عليه ثم جاء المشهود بقتله حيا فلولي المشهود عليه الخيار
ان شاء ضمن الشهود وان شاء ضمن ولي المشهود بقتله فان اختار تضمين الولي لم يرجع
على الشهود بالاجماع وان اختار تضمين الشهود يرجعون على الولي عندهما خلافا لابي حنيفة
رضي الله عنه لهما ان سبب الملك للمضمون وهو الدم قد وجد وهو التعدي اي
اداء الشهادة زورا والضمان حيث ادوا بها دم المشهود عليه والتعدي والضمان سبب
الملك كما في الغصب في المضمون وهو الدم يحتمل ان يكون مملوكا في الجملة غير مستحيل كمس
السماء وهذا لان كون الدم وهو المحرم حراما لا ينافي كونه مملوكا كالجواز ان يكون المحرم مملوكا
كالعصير اذا تخمر يبقى مملوكا والدهن النجس مملوك لكن السبب لما لم يوثر بالاجماع
في الاصل عمل في بدله وهو الدية فلهذا يرجعون بالدية وان كان الاصل ان يرجعوا
بدم المقتول لتعذر العمل بالاصل كمن غصب مدبرا فغصب منه آخر فمات عنده

الثاني او ابق من يده فان المولى اذا ضمن الغاصب الاول يرجع بالضمان على الغاصب الثاني
وان لم يملك المدبر لان السبب انعقد موجبا للاصل لان ملك المدبر ممكن غير مستحيل ولهذا
اذا قضى القاضي بجواز بيعه ينفذ قضاؤه فيثبت الخلف فيما يقابله وكذا اذا شهد
الشهود بان فلانا كاتب هذا العبد بكذا وقد ادى بدل الكتابة وقضى القاضي بعتقه
ثم رجعوا وضمنهم المولى قيمة المكاتب كان لهم ان يرجعوا على المكاتب ببدل الكتابة
لان السبب قد تقرر موجبا للاصل وهو الملك في المضمون لمصادفته محله لانه مستند
الى وقت التعدي وهو في ذلك الزمان مملوك فيثبت به الخلف وهو الرجوع ببدل الكتابة
لتحقق العجز عما هو الاصل وهو ملك الرقبة ولهذا ان الشهود متلفون حكما بطريق التسبيب
حيث اوجبوا القتل عليه بشهادتهم والولي متلف حقيقة بمباشرة القتل وهما سواء
في ضمان الدية اذ المتسبب ضامن للدية عند الانفراد كالمباشر ثم اذا اختار تضمين
المتلف حقيقة وهو الولي لا يرجع على الشهود بشيء لانه ضمن بجنايته من حيث الاتلاف فكذا
اذا اختار تضمين الشهود لا يرجعون على الولي لانهم ضمنوا بجنايتهم بخلاف ما اذا شهدوا
بالقتل خطاء واخذ الولي الدية فانهم يرجعون اذا جاء المشهود بقتله حيا لانهم لا يضمنون
بالاتلاف لان شهادتهم بناء على دعوى المدعي والمدعي لم يدع حق الاتلاف بل ادعى تملك الدية
وهم اوجبوا له ذلك فكان وجوب الضمان ثم باعتبار تملك المال على من الزمه القاضي الدية
فاذا ضمن الولي كان هو المتملك والمملوك سالم له واذا ضمن الشهود كانوا هم الذين تملكوا
والمملوك في يد الولي وقد صرفه الى حاجته فيرجعون عليه بما ملكوه فالمضمون ثم المال وهو محتمل
للملك فيملك الشهود لوجود التعدي والضمان وقولهما ان السبب انعقد فيبطل
الخلف لان الخلف يحمل عمل الاصل والاصل هو الدم المتلف وملك الدم وهو ملك القصاص
والاصل بنفسه غير مضمون لو صار ملكا اي لو ثبت ملك القصاص لا يكون مضمونا بنفسه
الا ترى ان من قتل من عليه القصاص لا يضمن لمن له القصاص شيئا فكذلك خلفه وهو الدية
فاذا لم يكن مضمونا لا يثبت حق الرجوع وفي المدبر الاصل مضمون لو كان ملكا بان كان حيا
فكذلك بدله واحد القسم الثاني وهو ما يتعلق به الاحكام المشروعة فاربعة الاول
السبب اعلم ان السبب لغة الطريق الى الشيء قال الله تعالى وآتيناه من كل شيء سببا فاتبع
سببا اي طريقا ويذكر بمعنى الباب قال الله تعالى لعلي ابلغ الاسباب اسباب السماوات اي
ابوابها وقد يذكر بمعنى الحبل قال الله تعالى فليمدد بسبب الى السماء اي بحبل الى سقف البيت
فالحاصل ان كل ما ادى الى الشيء فهو سبب له وهو في الشريعة عبارة عما يكون طريقا الى
شيء من سلكه وصل اليه فانه في طريقه ذلك لا بالطريق كمن سلك طريقا الى مكة كان وصوله اليها
بمشيه في ذلك الطريق لا بالطريق وكذا الحبل الذي لا يوصل الى الماء الذي في البير بدونه
لا يوصل به بل باستقاء النازح بالحبل وهو اقسام سبب حقيقي وهو ما يكون طريقا الى الحكم
من غير ان يضاف اليه وجوب ولا وجود ولا يعقل فيه معاني العلل ولكن يتخلل بينه وبين
الحكم علة لا تضاف الى السبب كدلالة انسانا ليسرق مال انسان او ليقتله اعلم
ان السبب الحقيقي ما يكون طريقا للوصول الى الحكم ولكن لا يضاف اليه الحكم وجوبا به بخلاف
العلة فان الحكم يضاف اليها وجوبا بها ولا وجودا

يضاف

عنده بخلاف الشرط فان وجود الحكم يضاف اليه ولا يعقل فيه معانى العلل من التأثير وغير ذلك
ولكن يتخلل بين السبب والحكم العلة التي يضاف الحكم اليها وتلك العلة غير مضافة الى السبب
كما لو دل انسان سارقا على مال انسان حتى سرقه او دل على قافلة حتى قطع الطريق عليهم او
على نفس رجل حتى قتله لم يضمن الدال شيئا لان الدلالة سبب محض من حيث انه طريق الوصول
الى المقصود وقد تخلل بينه وبين حصول المقصود ما هو علة غير مضاف الى السبب وهو الفعل
الذي باشره المدلول ومثله دلالة الرجل في دار الاسلام قوما من المسلمين على حصن في دار
الحرب في ضبط طريقه ولم يذهب معهم فاصابوه بدلالته لم يكن الدال شريكا في المصاب لانه صاحب
سبب محض وكذا لو قال رجل لرجل تزوج هذه المرأة فانها حرة فتزوجها وولدت ثم ظهر
انها كانت امة لم يرجع على الدال بقيمة الولد لانه صاحب سبب محض لم يتخلل بين السبب وبين
الحكم علة لا تضاف الى السبب وهو تزوجه اياها ووطئه بخلاف ما اذا زوجها منه على انها حرة
لانه صار صاحب علة لان ما لزم عليه لزم بالاستيلاد الثابت بالتزوج لانه وضع له والمزوج صاحب
العلة فتضاف الحكم اليه وكذا الموهوب له اذا استولد الموهوبة ثم استحقت لم يرجع بقيمة
الولد على الواهب لان هبته منه سبب محض لا يضاف اليه مباشرة الاستيلاد وهو غير مضاف
الى السبب لما بينا وكذا المستعير اذا اتلف العين باستعماله ثم ظهر الاستحقاق وضمن قيمته
لا يرجع بقيمته على المعير لان الاعارة سبب محض للضمان وليس بعلة والعلة هلاك المستعار
في يده وقد تخللت العلة بين السبب وبين الحكم وهو الاستعمال المفضي الى التلف بخلاف المشتري
اذا استولدها ثم استحقها مستحق فانه يرجع بقيمة الولد على البائع وان كان البيع سببا
محضا كالهبة لانه بمباشرة عقد الضمان وقد التزم له صفة السلامة له عن العيب ولا عيب فوق
الاستحقاق وبمباشرة عقد التبرع لم يلتزم سلامة المعقود له عن العيب فيثبت ان ولاية الرجوع
على البائع باعتبار الكفالة كان البائع صار كفيلا عنه بما شرط عليه من البدل كانه قال ضمنت لك
سلامة الولد وان الولد حر بحكم يبقى فان لم يسلم لك فانا ضامن لك ما يلزمك بسببه وهذا لان الضمان لا
في عقد التبرع وانما يثبت في عقد الضمان باشتراط البدل لان عقد المعاوضة يقتضي سلامة بازاء
سلامة ولهذا لا يرجع بالعقر لان ما ضمنه وهو قيمة ما سلم له فلم يكن غررا لانه ما لزمه بالعوض لا بتهمة
غرما فلم تصح الكفالة به لانه انما صار كفيلا ضمنا للبيع فيما لحقه من الخسران تحقيقا للمساواة
ولم يلحقه لانه لزمه باستيفاء المنافع فكيف يكون غرما وهذا بخلاف دلالة في ازالة الامن عن الصيد
مباشرة لا تسبيب وقد التزم بعقد الاحرام ان لا يزيل امنه فيكون الازالة جناية عليه وهذا لان
الصيد لا يبقى آمنا عن المدلول اذا صحت الدلالة بان صدقه في الدلالة ولم يكن له علم بمكان الصيد
لان امانه بالبعد عن ايدي الناس واعينهم غير انها بعرض الانتقاض قبل القتل فلهذا لم يجب الضمان
بنفس الدلالة حتى يتصل بها القتل فهو نظير الجراحة التي يتوهم فيها الاندمال بالبرء على وجه لا يبقى
لها اثر فانه يستأنى فيها مع كون الجرح جناية ليستقر حكمها في حق الضمان وكذلك اذا اقلع سن
انسان فانه يستأنى سنة فان لم ينبت يجب الضمان وان نبت لا يجب بخلاف الدلالة على مال الغير
فانه ليس بمباشرة عدوان لانه غير محظور بالبعد عن ايدي الناس واعينهم بل بايدي الملاك والنواب
ونظير المحرم المودع اذا دل سارقا على سرقة الوديعة فانه يضمن لانه جان على ما التزمه من الحفظ
بالتضييع لانه بالدلالة يصير مضيعا فصار ضامنا بالمباشرة لا بالدلالة تسبيبا فكان حكم المحرم
في الجناية على موجب العقد حكم المودع وكان صيد الحرم مثل اموال الناس حتى تجب فيه ضمان صيد
الحرم انما يجب لصيانة النفس في الحرم والحرم من بقاع الدنيا كالمسجد فانه وان كان لله تعالى لكنه
لما كان من بقاع الدنيا وجب في اتلافه ما يجب في اتلاف الاموال فكذا هذا في اموال الناس لا تضمن بالدلالة في
الا ان يعقد بعقده فيلتزم به الحفظ فيصير بالدلالة مفوتا لما التزمه فيصير جانيا ومن دفع الى صبي

لا صبي سكينا ليمسكه للدافع فوجأ الصبي نفسه لم يضمن الدافع لانه سبب محض اعترض عليه
علة لا تضاف اليه بوجه وهو قتل الصبي نفسه وهذا لان وجاءه نفسه باختياره ودفع
السلاح غير موضوع للتلف بل هو سبب له لانه لو لا مناولته اياه لما اتلف نفسه واذا
سقط من يد الصبي على رجله فجرحه كان ذلك على الدافع لان السبب من يده مضاف الى السبب
وهو مناولته اياه ولم يوجد فعل اختياري يقطع النسبة فكان هذا سببا في معنى العلة
فيضمن وكذلك من حمل صبيا ليس حرا بسبيل اي لا ولاية له عليه بان غصب صبيا الى موضع
المهالك كالحر او البرد او شاهق الجبل فعطب بذلك الوجه اي بواسطة الحر او البرد او
افتراس السبع كان على عاقلة الغاصب ضمانا فان السبب هنا في معنى العلة باعتبار
الاضافة فانه يقال الولا تقريبه اياه الى ذلك الموضع لما مات من هذا الوجه ولم يعترض عليه
علة مضاف الحكم اليها اذ تضمين الحر والبرد والاسد غير ممكن ولو قتل الصبي في يده
آخر رجلا وضمن عاقلة الصبي الدية لم يرجعوا بما ضمنوا على عاقلة الغاصب
لانه تخلل بين التسبيب ووجوب الضمان عليهم ما هو علة وهو مباشرة الصبي القتل
وذلك غير مضاف الى التسبيب وكذلك اذا مات بمرض لم يضمن عاقلة غاصبه شيئا
لان التسبيب ليس في معنى العلة لانه لا يقال لولا اخذه اياه من يد وليه لم يمت من مرضه
ومن حمل صبيا ليس حرا بسبيل على دابة هذا سبب للتلف لان حمله على الدابة سبب
السقوط فيضاف اليه ما لزمه بسبب السقوط اذا لم يعترض عليه علة تقطع النسبة فان
سقط منها ميتا وهي واقفة او سارت بنفسها ضمنه عاقلة الحامل سواء كان صبيا
يستمسك اي يقدر على الجلوس على الدابة من غير ان يمسكه احد او لا لما ذكرنا وان
ساقها الصبي وهو بحيث يتصرف فيها اي يقدر على منع الدابة من السير انقطع التسبيب بهذه
المباشرة الجائزة وكذلك رجل قال للصبي اصعد هذه الشجرة وانفض ثمرتها لتاكلها انت
او لناكل نحن ففعل فسقط فعطب لم يضمن لان كلامه تسبيب وقد تخلل بينه وبين السقوط
ما هو علة وهو صعود الصبي الشجرة لمنفعة نفسه حتى لو قال الآمر لاكل انا ضمن عاقلته
ديته لانه صار تسبيبا في معنى العلة لما وقعت المباشرة له فيلزمه ما يلزمه بسبب المباشرة
لان الغرم بالغنم وفي قوله لناكل نحن وقعت المباشرة له من وجه دون وجه فلم يجب
الضمان بالشك وان اضيفت العلة اليه صار للسبب حكم العلة كسوق الدابة
وقودها اعلم ان قود الدابة وسوقها سبب في معنى العلة لانه طريق الوصول
الى الاتلاف وليس موضوعا له ليكون علة فعلة التلف وطء الدابة لكنه بمعنى العلة من حيث
ان الاتلاف مضاف اليه يقال اتلفه بقود الدابة وسوقها وهذا لان سير الدابة مضاف
الى سائقها وقائدها ولهذا تمشي على طبع السائق والقائد فاضيف التلف الحاصل
بوطء الدابة اليها وكذلك شهادة الشهود بالقصاص سبب لقتل المشهود عليه في حكم
العلة لان الشهادة غير موضوعة للقتل في الاصل لكنه طريق اليه وقضاء القاضي بعد
الشهادة غير مختار فيه وكذلك استيفاء الولي ولهذا لا يوجب الكفارة وحرمان الارث
وكذلك لا توجب عليهم القصاص لانه جزاء المباشرة ولم يوجد وقد سلم الشافعي رحمه الله
هو الذي ذكرنا الا انه يقول هو تسبيب قوي من حيث انه
قصد شخصا بعينه يصلح
ان يكون موجبا للقود

عليه لان فيه معنى العلة من حيث ان قضاء القاضي من موجبات الشهادة والقتل مضاف اليه بخلاف ما اذا وضع حجرا في الطريق فانه لا يجب القصاص هناك بالاجماع والفرق له ان الشهود عينوا المشهود عليه فجعل السبب المؤكد بالعمد الكامل بمنزلة المباشرة وثم لم يعين احدا للقتل فيكون قاصدا قتله ولكن الجواب ان شهادتهم ليست بمباشرة قتل بلا شك والقاضي انما يقضي عن اختيار منه وكذا الولي انما باشر قتل المشهود عليه باختيار منه فكانت شهادة الشهود تسبيبا في الحقيقة لكن القاضي لما قضى بشهادتهم والولي لما باشر القتل بقضاء القاضي بشهادتهم اضيف القتل الى شهادتهم فصارت سببا له حكم العلل فيصلح لضمان المال ولا يصلح لايجاب ما هو جزاء المباشرة كالقود والحرمان والكفارة والايمان تسمى سببا مجازا لكن له شبهة الحقيقة حتى يبطل التنجيز التعليق لان قدرا ما وجد من الشبهة لا يبقى الا في محله كالحقيقة لا تستغنى عن المحل فاذا فات المحل بطل بخلاف تعليق الطلاق بالملك في المطلقة ثلاثا لان ذكر الشرط في حكم العلل فصار معارضا لهذه الشبهة السابقة عليه اعلم ان قولك انت طالق ان دخلت الدار او انت حر ان دخلت الدار يسمى للطلاق والعتاق مجازا سببا لان هذا في الحقيقة عقد اليمين وهو مانع عن شرط الحنث لانه بالتعليق يمنع نفسه عما يقع الطلاق والعتاق عند وجوده وكذلك النذر المعلق بالشرط يريد كونه سببا لوجود المنذور مجازا لانه يقصد به منع ما يحصل المنذور عند وجوده وهو تحقيق الشرط وكذا اليمين بالله تعالى تسمى سببا للكفارة مجازا لان ادنى درجات السبب ان يكون طريقا للوصول واليمين مشروعة للبر وذلك ليس بطريق للجزاء ولا للكفارة اذ الكفارة انما تجب بعد الحنث واليمين مانعة عن الحنث لانها موجبة للبر وهو البر ولكنه لما كان بعرض ان يزول المانع ويصير طريقا للوصول الى وجوب الكفارة بعد الحنث سمي مجازا تسمية بما يؤول اليه كما في قوله انك ميت وانهم ميتون وقوله وقوله ليبلونكم الله بشيء من الصيد تناوله ايديكم قبل ما تناوله الايدي البيض وقوله اني اراني اعصر خمرا اي عنبا وهذا عندنا وعند الشافعي رحمه الله هو سبب بمعنى العلة حتى ابطل تعليق الطلاق والعتاق بالملك لانه لا بد للعلة من المحل ولا محل قبل الملك وعندنا يجوز هذا التعليق لانه ليس بطلاق بل سبب للطلاق فلا يشترط لصحة انعقاده شرط الطلاق وهو ملك النكاح وانما هذا تصرف يمين فيعتبر للحال كون المتصرف من اهل اليمين وقد وجد ولهذا المجاز عندنا شبهة الحقيقة حكما خلافا لزفر رحمه الله ويظهر هذا في تنجيز الثلاث بعد صحة التعليق فانه مبطل للتعليق لان اليمين شرعت للبر فلم يكن بد من ان يصير البر مضمونا بالجزاء على معنى انه لو فات البر يلزمه الجزاء فيكون وجوب الجزاء مانعا من تفويت البر فيكون واجب الرعاية واذا صار مضمونا بالجزاء صار لما ضمن به البر للحال شبهة الوجوب فاذا حلف بالطلاق كان البر هو الاصل والبر مضمون بالطلاق كالمغصوب مضمون بقيمته فيكون للغصب حال

قيام العين شبهة وجوب القيمة ولهذا لو كفل به انسان صح ولو ابرأ الغاصب صح قبل هلاك المغصوب ولولا ذلك لما صح لانه ابراء عن العين وابراء قبل الوجوب فكذلك هنا يثبت شبهة وجوب الطلاق واذا كان كذلك لم يبق الشبهة الا في محله كالحقيقة لا تستغني عن المحل وبتنجيز الثلاث قد فات المحل فبطلت وزفر رحمه الله يقول ليس في التعليق شبهة السببية للحكم وانما هو تصرف في آخر وهو اليمين في محلة الذمة وانما شرط الملك في الحال اي في حال التعليق وان لم يكن تطليقا لا حقيقة ولا شبهة ليترجح جانب الوجود على جانب العدم اذ الجزاء لا بد من ان يكون مخيفا وذا بان يكون غالب الوجود عند وجود الشرط او متيقن الوجود عند الشرط وذلك بان يكون في الملك او مضافا الى الملك لان الظاهر في كل ثابت بقاؤه فاذا وجد الملك عند التعليق صح التعليق فصار زوال الحل في المستقبل من حيث انه لا ينافي وجود الحل عند وجود الشرط وزوال الملك سواء ثم زوال الملك لا يبطل التعليق فكذا زوال الحل ولهذا لو علق الطلاق بالنكاح بعد الطلقات الثلاث يكون صحيحا مع ان صيغة الحل معدومة ولكن الجواب عن هذا ان النكاح علة لملك الطلاق اذ الطلاق انما يستفاد بالنكاح فصار ذلك معارضا لهذه الشبهة السابقة عليه اي صار كونه معلقا بما هو علة معنى معارضا لشبهة كونه تطليقا وبهذا لان تعلق الحكم بما هو علة لا يصح ولو قال لامة الغير ان اعتقتك فانت حرة فلم يصح هذا التعليق من حيث انه تطليق لكونه تعليق الحكم بما هو علة معنى فلم يشترط قيام المحل لانه انما يشترط لشبهة التطليق وهذه الشبهة قد بطلت فبقي يمينا مطلقة ومحله ذمة الحالف فاذا وجد الشرط انحل الجزاء وبيان المعارضة ان شبهة التطليق في الحال يقتضي المحلية في الحال وكونه معلقا بما هو علة ملك الطلاق يمنع من اقتضائه ذلك لانه يقتضي بطلانه فصار امعارضين وقوله لهذه الشبهة السابقة عليه اي لشبهة التطليق السابقة على وجود الشرط وقول فخر الاسلام رحمه الله وكم من شيء يثبت شبهة يصير قدرا ما دعينا من الشبهة مستحقا به اي مرفوعا به ونقال بهذا الماء مستحق بالشرب والايجاب المضاف سبب للحال وهو من اقسام العلل لما بين في قسم العلة ان كل ايجاب مضاف الى وقت وهو علة اسما ومعنى لا حكما لكنه يشبه الاسباب ولهذا قلنا اذا صام المتمتع الايام السبعة قبل الرجوع عن منى لم يجز لان الله تعالى قال وسبعة اذا رجعتم علق بشرط الرجوع فلم يجز التعجيل قبله لان المعلق بالشرط عدم قبل وجود الشرط ولو عجل المسافر الصوم قبل الاقامة يجوز لان الله تعالى قال فعدة من ايام اخر اضافه الى وقت ولم يعلقه بالشرط فلم يخرج الشهر من ان يعتبر سبب الوجوب كنصاب الزكوة قبل الحول وسبب له شبهة العلل كما ذكرنا في اليمين بالطلاق والعتاق فقد تقرر ان لهذا المجاز شبهة العلل ومسئلة رجل له امرأتان صغيرة وكبيرة فارضعت الكبيرة الصغيرة وحرمتا على الزوج فان الزوج يغرم للصغيرة نصف صداقها ويرجع به على الكبيرة ان تعمدت الفساد بان علمت بالنكاح وقصدت بالارضاع الفساد وان لم تتعمد فلا يرجع عليها لان ثبوت الحرمة بالارضاع وذلك وجد

من الصغيرة الا ان الفعل الذي اياها سبب من الكبيرة وله شبه العلة من حيث ان الحكم يضاف
اليه وجوداً عنده وقد كانت متعدية في ذلك حين تعمدت الفساد فيلزمها ضمان العقر
والثاني علة وهي في اللغة عبارة عن المغير ومنه سمي المرض علة والمريض عليلاً لان بحلوله
تتغير حال الشخص من القوة الى العجز وكل وصف حل بمحل وتغير به حاله معاً
فهو علة وصار المحل معلولاً كالجرح مع المجروح ونحو ذلك وهو في الشريعة ما يضاف
اليه وجوب الحكم ابتداءً وفيه احتراز عن علة العلة وعن الشرط وعن السبب في العلامة
تعرف بالقائل ان اشار الله تعالى وهو كالنكاح فهو علة للحل شرعاً وقتل العمد وهو علة
لوجوب القصاص شرعاً والبيع وهو علة للملك شرعاً لكن علل الشرع غير موجبة بذواتها
بل الشرع جعلها موجبة لهذه الاحكام فذواتها كانت موجودة قبل ورود الشرع ولم تكن
موجبة للاحكام بخلاف العلل العقلية فانها لا تنفك عن احكامها وانما الموجب للاحكام
هو الله تعالى الا ان ايجابه لما كان غيباً عنا نسب الوجوب الى العلل فصارت موجبة
في حقنا تيسيراً علينا بجعل الشرع اياها كذلك وهذا كاجزية الافعال فالمعطي للجزاء هو
الله تعالى بفضله ثم جعل ذلك مضافاً الى عمل العامل بقوله تعالى جزاء بما كانوا يعملون فهذا
هو المرضي من المذهب لا كما ذهب اليه الجبرية من الغاء العمل اصلاً ولا كما ذهب القدرية
من الاضافة الى العمل حقيقة وجعل العمل موجباً بنفسه والدليل على المذهب المرضي
ما روي عن النبي عليه السلام انه قال لن يدخل احدكم الجنة الا باذنه قيل ولا انت يا رسول
الله قال ولا انا الا ان يتغمدني الله برحمته وقول فخر الاسلام رحمه الله ولهذا كان العقاب مضافاً الى
الكفر من هذا الوجه مشكل لان الحكمة تقتضي تعذيب الكافر على كفره وترك التعذيب ليس بحكمة
كذا ذكره الشيخ ابو منصور رحمه الله في التأويلات والحاصل ان الجبرية يقولون لا فعل
من العبد اصلاً والكل من الله تعالى والقدرية يقولون العبد خالق افعاله خيرها وشرها
فيكون فعله موجباً بنفسه كما كان موجداً بنفسه فيضيفون الثواب والعقاب
الى فعلهم وعندنا فعله ليس بموجب بنفسه كما لم يكن موجداً بنفسه فكذا العلل لا تكون
موجبة بنفسها بل بجعل الله تعالى اياها كذلك واجمع الفقهاء على ان الشاهد بعلة
الحكم اذا رجع نسب اليه الايجاب حتى صار ضامناً كما لو شهدوا انه قال لعبده ان دخلت
الدار فانت حر وتحقق الشرط وقضى بعتقه ثم رجعوا ضمنوا قيمة العبد لمولاه وهي
سبعة اقسام علة اسماً لانه موضوع لهذا الموجب وهذا الموجب مضاف اليه بلا واسطة
ومعنى لانه مؤثر فيه وهو مشروع لاجل هذا الموجب وحكماً لانه يثبت به الحكم عند وجوده
ولا يتراخى عنه ومثله النكاح للحل والقتل للقصاص والاعتاق لزوال الرق وثبوت
الحرية وعلة اسماً لا حكماً ولا معنى كالايجاب المعلق بالشرط كما مر من تعليق الطلاق
والعتاق بالشرط واليمين قبل الحنث فانها علة اسماً لان الحكم مضاف اليها فيقال
كفارة اليمين ولكن الحكم لم يثبت في الحال فلم يكن علة حكماً وغير مؤثر في ذلك الحكم قبل
الشرط بل هو مانع من ثبوته لما مر فلم يكن علة معنى وعلة اسماً ومعنى لا حكماً كالبيع بشرط
الخيار لان الشرط دخل على الحكم دون السبب وهو اصل السبب اذ القياس ان لا يجوز اشتراط
الخيار في البيع للغرور والخطر وانما جوزناه بالحديث مخالفاً للقياس فلو ادخلنا الشرط
على اصل السبب لدخل على الحكم ضرورة ولو ادخلناه على الحكم لم يكن داخلاً على اصل السبب
فكان معنى الغرور والخطر في هذا اقل فكان اولى صيانة للسبب مطلقاً فكان علة اسماً ومعنى
لا حكماً ودلالة كونه علة لا سبباً ان المانع اذا زال وجب الحكم به من حين الايجاب
حتى اذا اسقط الخيار ثبت الملك للمشتري من وقت العقد حتى يملك المبيع بزوائده
المتصلة والمنفصلة ولو كان سبباً لم يكن كذلك لان المسبب يثبت مقصوراً لا مستنداً
الى وقت وجود السبب والبيع الموقوف وهو علة للحكم اسماً لوجود الايجاب والقبول
الموضوعين لهذا الموجب ومعنى لانه مؤثر في حق ايجاب الحكم في الحكم وهذا لانه منعقد
شرعاً من المتبايعين لافادة حكمه ولا ضرر فيه على الغير لما عرف في موضعه لا حكماً لان حكمه وهو
الملك الثابت تراخى لمانع وهو عدم رضا المالك وفي ثبوته في الحال اضرار بالمالك من حيث
خروج المبيع عن ملكه بدون رضاه فاذا زال المانع ووجدت الاجازة منه استند الحكم
الى وقت العقد حتى يملكه المشتري بزوائده فيظهر انه كان علة لا سبباً كما مر ومن ذلك
المضاف الى وقت بان يقول لله علي ان اتصدق بدرهم غداً فانه علة اسماً ومعنى حتى
لو تصدق في اليوم جاز عن المنذور لا حكماً لانه لم يلزمه الحكم في الحال لكنه يشبه الاسباب
من حيث انه لا يستند الحكم الى زمان الاضافة بل يكون مقتصراً ولهذا قال ابو يوسف
في النذر بالصلوة والصوم اذا اضافه الى وقت في المستقبل يجوز تعجيله قبل ذلك الوقت
لوجود العلة اسماً ومعنى وان تأخر وجوب الاداء الى مجيء ذلك الوقت بمنزلة الصوم في
حق المسافر وقال محمد رحمه الله لا يجوز اعتباراً لما يوجبه العبد على نفسه
بعينه بما اوجب الله تعالى في وقت بعينه ونصاب الزكوة في اول الحول فانه علة
للوجوب اسماً لانه وضع له ومعنى لكونه مؤثراً في حكمه اذ الغنا يوجب المواساة لا حكماً
لان الزكوة لا يجب الا بعد الحول فلما تراخى حكمه اشبه الاسباب وهذا لان ركن العلة
قد وجد اسماً ومعنى وتراخى عنه وصفه وهو النماء لانه انما جعل علة بصفة النماء فتراخى الحكم
الى وجوده واقيم الحول مقامه لكونه ممكناً من الاستنماء فشرط صفة النماء لا حول للتحقيق
النمو فصار المال المعد للنمو اصل العلة والحول وصفها فاذا استند الوصف الى اول النصاب
استند الحكم وهو الوجوب الى اوله ايضاً فلهذا صح اداء الزكوة قبل الوقت ولكن لا يكون
المؤدى زكوة الا بعد الحول وصف العلة فاذا تم الحول جاز المؤدى عن الزكوة باعتبار
ان الاداء وجد بعد وجود العلة ولو كان النصاب سبباً محضاً لم يكن المؤدى
قبل وجود العلة محسوباً عن الزكوة كالمؤدى قبل كمال النصاب ولما كان متراخياً الى
ما ليس بحادث به وهو الحول لانه لا يحدث بالمال وكذا النماء الذي اقيم الحول مقامه لا يحدث
بالنصاب بل بالتجارة لم يكن علة العلة ولما كان متراخياً الى ما هو شبيه بالعلل وهو النماء
لانه امر حقيقي كالعلة كان للنصاب شبه بالاسباب لانه لو كان متراخياً الى ما هو علة
حقيقة كان الاول سبباً حقيقة فلما تراخى الى ما هو شبيه بالعلل كان الاول شبيهاً بالاسباب

ولما كان متراخيا الى وصف لا يستقل بنفسه وهو النماء اذ النماء وصف المال يقال حال تام
اشبه العلل لان السبب الحقيقي ما يكون الحكم متراخيا الى ما لا يستقل بنفسه وشبه كون النصاب
علة غالب على شبه كونه سببا لان النصاب اصل والنماء وصف فالاصل راجح على الوصف
ومن حكمه انه لا يظهر وجوب الزكوة في اول الحول قطعا لفوات وصف العلة بخلاف البيع
بشرط الخيار والبيع الموقوف لان العلة موجودة ثمه ولم يفت وصف منها فيثبت الحكم
من زمان العلة عند زوال المانع ولما اشبه النصاب العلل وكان ذلك اصلا كان الوجوب ثابتا
من الاصل في التقدير لان الاصل صار موصوفا به في الابتداء حتى صح التعجيل لكن يصير
زكوة بعد الحول حتى اذا لم يكن النصاب تاما عند الحول يكون المؤدى تطوعا وعقد الاجارة
وهو علة لملك المنفعة اسما لانه يضاف اليه ومعنى لما ذكرنا ولهذا صح تعجيل الاجرة لوجود
العلة اسما ومعنى فلم يكن متبرعا لا حكما لان المنفعة معدومة ولهذا لم يثبت الملك في الاجرة
لعدم العلة حكما لكنه يشبه الاسباب لما فيه من معنى الاضافة حتى لا يستند حكمه لما عرف ان
الاجارة عقد مضاف الى وقت وجود المنفعة وانما اقيمت المنفعة العين مقام المنفعة
ليرتبط الايجاب بالقبول ففيها واراه بقي على الاصل وهو ان ينعقد العقد عند حدوث
المنفعة شيئا فشيئا وعلة في حيز الاسباب لما شبه بالاسباب كشراء القريب فانه
لما كان علة للملك والملك في القريب علة العتق فيكون الحكم مضافا الى الاول بواسطة فمن حيث
انه لم يوجب الا بواسطة العلة كان سببا وكذا الرمي يوجب تحرك السهم ومضيه في الهواء
وذا علة الوصول الى المحل وذا علة نفوذه فيه وذا علة موته فكانت هذه الواسطات من
موجبات الرمي فكان الرمي علة القتل بهذه الوسايط حتى يجب القصاص على الرامي ولما
تراخى الحكم عنه اشبه الاسباب ومرض الموت فانه علة للحجر عن التبرعات فيما هو حق
الوارث حتى بطل تبرعه بما زاد على الثلث اذا مات اسما ومعنى لا حكما الا ان حكمه يثبت
به بوصف الاتصال بالموت لان العلة الحاجرة عن التبرع بما زاد على الثلث مرض مميت
لا نفس المرض فاشبه الاسباب من هذا الوجه وهذا اشبه بالعلل من النصاب لان الموت
يحدث من المرض بترادف الآلام وتوالي الضعف فكان الوصف من باب الزكوة فلا يحدث
من النصاب ولانه معلول بخلاف النصاب وكذا الجرح علة لوجوب الكفارة اسما ومعنى
الا ان حكمه تراخى الى وصف السراية فكان الموجود قبل السراية علة تشبه السبب حتى يجوز
اداء الكفارة بالمال والصوم قبل الموت ولما كانت السراية صفة للجرح لانه عند السراية
يقال جرح سار كان عدم الوصف مانعا للوجوب لكن لا يمنع التعجيل موقوفا على تمام
العلة بوصفها والتزكية عند ابي حنيفة رحمه الله في معنى علة العلة اذ علة ظهور الرجم
شهادة الشهود وعلة صيرورة الشهادة موجبة التزكية فكان الحكم مضافا الى التزكية
من هذا الوجه فلهذا ضمن المزكون اذا رجعوا عن التزكية وكذا كل ما هو علة العلة
فانه علة تشبه الاسباب وذلك ان تكون العلة موجبة للحكم بواسطة هي من موجبات
العلة الاولى فيكون بمنزلة علة يوجب الحكم بوصف ذلك الوصف قايم بالعلة فكما
ان الحكم ثمه يكون مضافا الى العلة دون الصفة فههنا ايضا يكون مضافا الى العلة دون
الواسطة وقد مرت النظاير ووصف له شبهه العلل كاحد وصفي العلة اعلم

ان كل حكم يتعلق بعلة ذات وصفين مؤثرين فان آخرهما وجودا علة حكما لان الحكم يثبت عنده
فيترجح الآخر على الاول بوجود الحكم عنده وشاركه في الوجوب ومعنى لانه مؤثر فيه
لا اسما لان الحكم مضاف اليهما فلم يتم نصاب العلة باحدهما وذلك مثل القرابة المحرمة للنكاح
مع الملك فانهما وصفان مؤثران في العتق اما الملك فلانه مؤثر في وجوب الصلات
اذ الملك نوع من الصلات به ولان العتق لا يكون بدونه بالحديث واما القرابة فظاهرة
لان في ابقائه رقيقا قطع الصلة ثم الملك اذا تأخر اضيف العتق اليه حتى يصير المشتري
معتقا ويصح نية التكفير عند الشراء واذا تأخرت القرابة اضيف العتق اليها حتى
لو ورث اثنان عبدا ثم ادعى احدهما انه ابنه غرم لشريكه واضيف العتق الى القرابة
لانه لو لم يضف اليها لما غرم لعدم الصنع منه كما لو ورثا قريب احدهما بخلاف شهادة
الشاهدين فان آخرهما شهادة لا يضاف الحكم اليه لان كان استحقاق الحكم عنده لان
الاستحقاق ثمه لا يثبت بالشهادة بل بقضاء القاضي والقضاء يقع بالجملة وعند ذلك
لا ترجيح للبعض على البعض وعلة اسما وحكما لا معنى كالسفر والنوم للرخص والحدث
اعلم ان السفر يتعلق الرخصة في الشرع ويثبت الترخص بالفطر والقصر عند وجوده
فكان علة حكما واضيفت الرخص اليه فكان علة اسما ولهذا لو اصبح مقيما صائما ثم
سافر لم يحل له الفطر ومع هذا اذا افطر لم تلزمه الكفارة لوجود العلة اسما وان
لم يوجد معنى لان المعنى المؤثر في هذه الرخصة المشقة التي يلحقه بالصوم وحكما حيث
لم يبح له الافطار في هذا اليوم فلو لم يكن علة اسما لوجبت الكفارة لوجود الافطار
بدون المرخص وكذلك المرض علة لثبوت الرخصة اسما وحكما لا معنى لان المؤثر نفس
المشقة واقيم المرض بوصف مخصوص مقام المشقة كما اقيم السفر مقام المشقة وكذا
النوم في كونه حدثا علة اسما وحكما لا معنى اذ المعنى المؤثر في الحدث خروج نجس من البدن
عندنا او من احد السبيلين عند غيرنا وذا غير موجود في النوم الا ان النوم بصفة
مخصوصة وهو ان يكون مضطجعا او متكيا لكونه سببا لاسترخاء المفاصل اقيم
مقام خروج شيء من البدن تيسيرا وكذا الاستبراء متعلق بشغل الرحم بماء الغير
والمقصود صيانة مائه عن الخلط بماء الغير بالحديث لكنه لما كان باطنا اقيم
السبب مقامه الدال عليه وهو استحداث ملك الوطي بملك اليمين مقامه تيسيرا بخلاف
ملك النكاح لان زوال ملك النكاح لا يكون الا عن تربص موجب للبراءة فالاطلاق
للثاني بنفس الملك لا يؤدي الى الخلط وليس من صفة العلة الحقيقية تقدمها على
الحكم اي زمانا بل الواجب اقترانهما معا كالاستطاعة مع الفعل فاذا انفصلت لم تسم علة
مطلقة ومن مشايخنا رحمهم الله من فرق بين العلة الحقيقية والشرعية وقال من صفة
العلة الشرعية تقدمها على الحكم زمانا والحكم يعقبها ولا يقارنها لان الحكم يثبت بها فلا
فلا بد من ان تكون موجودة قبله ليتمكن اثباته بها بخلاف الاستطاعة مع الفعل
لان الاستطاعة عرض لا بقاء لها فلا يتصور ان يكون الفعل عقيبها للضرورة عدم
البقاء قلنا انهما يقترنان

زمانا وان تقدمت رتبة فاما العلل الشرعية فلها بقاء وهي في حكم الاعيان فيتصور
ان تكون الحكم عقيبها بلا فصل ولهذا لو قال الله تعالى بعد ايام يصح ولو لم تكن السبع قايما
حكما لما صحت بنا انا نقول ان علل الشرع امارات لا موجبات في الحقيقة فجاز ان
تكون مقترنة بالاحكام وقد يقام السبب الداعي والدليل مقام المدعو والمدلول اما
الاول فمثل السفر والمرض اقيما مقام المشقة وكذا اقيم النوم مقام الحدث والمس
عن الشهوة والنكاح مقام الوطي في حق حرمة المصاهرة واما الثاني فمثل الخبر عن
المحبة اقيم مقام المحبة في قوله لامراته ان كنت تحبيني فانت طالق ومثل الطهر اقيم
مقام الشغل في وجوب الشغل في وجوب الاستبراء وذلك اما لدفع الضرورة والعجز كما
في الاستبراء لان الوقوف على الشغل متعذر لكونه باطنا فاقيم السبب الظاهر مقامه
تيسيرا او غيره كما في اقامة النكاح مقام الماء في اثبات النسب فالمعنى المؤثر في ثبوت
النسب كون الولد مخلوقا من مائه ولكن لما كان باطنا اقيم النكاح الذي هو ظاهر مقامه
تيسيرا وكما في قوله ان احببتني او ابغضتني فانت طالق لقيام العجز عن الوقوف على
حقيقة المحبة والبغض فاقيم الخبر عنهما مقامهما تيسيرا او للاحتياط كما في تحريم
الدواعي في المحرمات فالظهار يوجب حرمة الوطي وتحريم دواعيه كالقبلة والمعانقة
ايضا كيلا يقع فيه وكذا الاحرام والاعتكاف يحرم الدواعي للاحتياط او لدفع
الحرج كما في السفر والطهر والتقاء الختانين في كونه موجبا للاغتسال والمباشرة
الفاحشة في كونها حدثا عند ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله وهذا اذا انتشرت آلته
وليس بينهما ثوب لانه اذا كانت بهذه الصفة يخرج منه شيء ظاهرا فاعتبر خارجا
وهذه وجوه متقاربة اي اقامة الشيء مقام شيء آخر لدفع الضرورة او للاحتياط او لدفع
الحرج متقاربة ففي ضبطها بتم فقه الرجل فلا يسلكها احد بكسل ولا يقف عن طلبها
بفشل والثالث الشرط وهو في اللغة العلامة اللازمة ومنه اشراط الساعة
اي علاماتها اللازمة لكون الساعة آتية لا محالة فان قلت اشراط الساعة
جمع شرط بالتحريك وهو العلامة لما ذكره الجوهري واما جمع الشرط فشروط قلت
الاشتراك في حروف البناء يوجب الاشتراك في المعنى ومنه الشروط للصكوك لانها تكون علامة
لازمة للحقوق ومنه الشرطي لانه خص نفسه بضرب بنسبة جعلها علما على نفسه
لا تفارقه عنه في اغلب احواله فكان لازما له ومنه شرط الحجام لانه اذا بزغ يحصل الاثر
لازما في موضع الحجامة وهو في الشرع ما يتعلق به الوجود دون الوجوب من حيث
انه لا يتعلق به الوجوب علامة ومن حيث ان الوجود يتعلق به يشبه العلل فسمي
شرطا وقد يقام مقام العلة في حكم الضمان كما في الحافر وهو خمسة اقسام شرط محض
كدخول الدار للطلاق المعلق به اعلم ان الشرط المحض ما يتوقف وجود العلة
على وجوده ففي قوله انت طالق ان دخلت الدار امتنع التطليق حكما بالتعليق حتى
يوجد الشرط وهو الدخول وعند وجود الشرط يوجد التطليق ويثبت حكمه
وهو الطلاق وعلى هذا حكم العبادات والمعاملات فان المعاملات والعبادات

العبادات

تعلقت باسباب جعلها الشرع اسبابا للوجوب ثم يتوقف ذلك على شرط العلم او ما يقوم
مقام العلم حتى ان النص النازل قبل علم المخاطب به جعل في حقه كانه غير نازل فان
من اسلم في دار الحرب ولم يعلم بوجوب العبادات عليه حتى اذا مضى زمان ثم علم بذلك
فانه لا يلزمه قضاء شيء منها وان وجد علة الوجوب وهو الوقت لفقد شرطه وهو
علم العبد بالخطاب اما اذا اسلم في دار الاسلام فانه يلزمه القضاء لا لان
العلم ليس بشرط ولكن لان شيوع الخطاب في دار الاسلام اقيم مقام العلم به وكذلك
اركان الصلوة كالقيام والقراءة والركوع لا يعتبر الا بعد وجود الشرط وهو النية
والطهارة وكذا ركن النكاح وهو الايجاب والقبول لا يعتبر الا عند وجود الشرط
وهو الاشهاد عليه وقد مر قبل هذا ان اثر الشرط في اعدام العلة عندنا وعند الشافعي
رحمه الله في تاخير الحكم وشرط هو في حكم العلل كشق الزق وحفر البير اعلم
ان كل شرط لم تعارضه علة تصلح ان تكون علة يضاف الحكم اليه وحيث عارضه علة لم تصلح
ان علة وهذا لان الشرط لما تعلق به الوجود دون الوجوب اشبه العلل والعلل اما
وان كانت اصولا لكنها لما لم تكن عللا بذواتها بل هي امارات في الحقيقة صح ان تخلفها
الشروط لانها علامات ايضا بخلاف العلل العقلية فانها علل بذواتها فلم يصح ان تخلفها
الشروط وهذا اصل كبير لاصحابنا رحمهم الله فقد قالوا في شهود الشرط واليمين اذا رجعوا
جميعا بعد الحكم ان الضمان على شهود اليمين لانهم نقلوا قول المولى انت حر وهو علة تامة
صالحة لاضافة الحكم وهو العتق اليه فلم يخلفها الشرط فلم يضمن شهود الشرط شيئا
وكذا العلة والسبب اذا اجتمعا سقط حكم السبب كشهود التخيير والاختيار
اذا اجتمعا في الطلاق والعتاق بان شهد اثنان انه قال لامراته انت طالق ان شئت
او قال لامته انت حرة ان شئت وشهد آخران انها قالت شئت ثم رجعوا بعد الحكم فان الضمان
على شهود الاختيار لانه هو العلة اذ العتق او الطلاق انما حصل بالاختيار لا بالتخيير
فانه سبب لانه طريق اليه فشهود الاختيار اثبتوا العلة زورا فاضيف الحكم اليهم فيضمنون
ولم يضمن شهود السبب شيئا فاما اذا اسلم الشرط عن معارضة العلة صلح ان يكون
علة لما بينا وذلك فيمن حبل عبده وقال ان كان قيده عشرة ارطال فهو حر ثم قال فان
حله احد من الناس فهو حر فشهد اثنان ان القيد عشرة ارطال فقضى القاضي بعتقه
ثم حل القيد فوزن فاذا هو ثمانية ارطال ضمن الشاهدان العبد عند ابي حنيفة رحمه الله
لان قضاء القاضي بشهادة الزور ينفذ ظاهرا وباطنا عنده فكان العتق ثابتا بالقضاء
بشهادتهما قبل ان يحل القيد وهذان الشاهدان اثبتا شرط العتق زورا وهو ان القيد
عشرة ارطال لا علة العتق ومع ذلك ضمنا لان علة العتق لا يصلح لضمان العتق وهو يمين
المولى لانه بيمينه تصرف في ملكه فكان تصرفه مباحا فلا يصلح سببا لضمان العدوان فجعل
الشرط بمنزلة العتق بخلاف ما اذا رجع شهود الشرط واليمين فان ايجاب كلمة العتق
وهو قول المولى هو حر ان كان لا يصلح لضمان العدوان لانهما ثبت بطريق لانهما اثبتا
هذه الكلمة زورا فلم يجعل الشرط علة لعدم الضرورة واما عندهما فالعتق حصل بحل
القيد لا بالقضاء بشهادتهما فلم يضمنا شيئا

لان القضاء لم ينفذ في الباطن عندهما ولو رجع شهود الشرط وحدهم يعني اذا شهد شهود العلة
وشهود الشرط وقضى القاضي ورجع شهود الشرط وحدهم يضمنون عند البعض لسلامة الشرط
عن معارضة العلة لانهم لم يرجعوا عما شهدوا واما شهود الاحصان اذا رجعوا فلم يضمنوا
بحال لان الاحصان ليس بشرط فلم يتعلق به وجوب ولا وجود فلم يشبه العلل وعلى هذا
الاصل قلنا اذا شق الزق حتى سال ما فيه من الدهن يضمن الشاق لان علة الهلاك
الميعان وشق الزق وان كان شرطا للسيلان لان الزق كان مانعا عنه فالحكم يضاف اليه
لان اضافة الوجوب الى الميعان لا يمكن وكذا حفر البئر شرط في الحقيقة والثقل علة السقوط
والمشي سبب محض الا ان الارض كانت ممسكة مانعة عمل الثقل فكان حفر البئر ازالة للمانع
وكذلك قطع حبل القنديل ازالة للمانع لان علة السقوط ثقله والحبل مانع عنه فاذا قطع
حبل القنديل فقد ازال المانع فعمل الثقل عمله لكن العلة ليست بصالحة للحكم لان الثقل
خلقي لا تعدي فيه ولا اختيار له في ذلك ولا يمكن اضافة الحكم اليه لكونه مخلوقا كذلك والمشي وان
كان سببا للوقوع لكنه مباح وهذا ضمان العدوان فلا يجب بدونه فلم يعارض الشرط
ما هو علة وللشرط شبه بالعلل لما مر فاقيم مقام العلة في ضمان النفس والمال جميعا ولهذا
لم يجب على حافر البئر كفارة ولم يحرم عن الميراث لانها جزاء المباشرة ولم يوجد منه المباشرة
فلا يلزمه جزاؤها واما وضع الحجر واشراع الجناح وميلان الحائط بعد الاشهاد
فهو سبب في معنى العلة لعدم امكان الاضافة الى العلة قلنا اذا بذر الغاصب
حنطة غيره في ارض غيره ان الزرع للغاصب وان كان التغير بطبع الارض والهواء
والماء والالقاء شرط ولكن العلة لما كانت مسخرة بتقدير الله تعالى ولا اختيار له لم يصلح لاضافة الحكم
اليه فجعل الالقاء الذي هو شرط خلفا عنها في الحكم وبهذا الطريق يصير الزرع كسب الغاصب مضافا
الى علة حتى يكون مملوكا له وشرط له حكم الاسباب وذلك بان يعترض عليه فعل مختار غير منسوب
الى الشرط لئلا يكون في معنى العلل وان يكون الشرط سابقا على ذلك الفعل الاختياري ليكون
في معنى السبب كما اذا حل قيد عبد حتى اذا ابق فانه لم يضمن قيمته عند اصحابنا رحمهم الله
لان المانع من الاباق هو القيد فكان حله ازالة للمانع من الاباق فكان شرطا الا انه لما
سبق الاباق الذي هو علة التلف نزل منزلة الاسباب فسبب الشيء يتقدم والشرط يتأخر
عن صورة العلة ثم هو سبب محض فلا يمكن اضافة الحكم اليه لانه اعترض عليه ما هو علة قائمة
بنفسها غير حادثة بالشرط لان الاباق باختياره بقوة نفسه لم يحدث بالحل فصار
سببا محضا للهلاك فلا يضمن وكان هذا كمن ارسل دابة في الطريق فجالت يمنة او يسرة
عن سنن الطريق ثم اتلفت شيئا لم يضمنه المرسل لان الارسال سبب محض لا تعدي فيه
وقد اعترض عليه فعل مختار غير منسوب الى الارسال حيث لم يذهب على سنن ارساله
حتى يكون سابقا لها بذلك الارسال وفي حل القيد وان كان متعديا لكنه تخلل بينه وبين
الحكم علة اختيارية غير منسوبة اليه بخلاف ما اذا لم تكن اختيارية كالميعان مثلا
والفرق بين الارسال والحل ان المرسل صاحب سبب في الاصل وهذا صاحب الشرط
جعل مسببا وهذا لان الارسال ليس بازالة للمانع لان الدابة لم تقيد لئلا تتلف شيئا
فلا يكون فيه معنى الشرط فاما الحل فازالة للمانع لان العبد انما قيد لئلا يأبق وعلى

هذا قلنا في الدابة المنفلتة اذا اتلفت زرع انسان ليلا او نهارا لم يضمن صاحبها شيئا
لان صاحب الدابة ليس بصاحب شرط ولا سبب ولا علة فلم يكن الاتلاف مضافا اليه وعلى هذا
قال ابو حنيفة وابو يوسف رحمهما الله فيمن فتح باب قفص فطار الطير او باب اصطبل فندت
الدابة في فورها كذلك لا يضمن الفاتح شيئا لان هذا شرط جرى مجرى السبب لما بينا وقد اعترض
عليه فعل مختار غير منسوب اليه فلم يصر التلف مضافا اليه بخلاف السقوط في البئر لانه
لا اختيار له في السقوط حتى لو اوقع نفسه في البئر لم يضمن الحافر شيئا لان ما اعترض عليه
علة صالحة للحكم وهو فعل مختار ولهذا الوحشي على قنطرة وانصبه موضوعة بغير
حق وهو عالم فانخسفت به لم يضمن الواضع شيئا وكذا اذا مشى في موضع من الطريق قد
صب فيه الماء وهو عالم به فزلق رجله هدر دمه الا ان عند محمد رحمه الله طيران الطير
هدر شرعا وكذا فعل كل دابة هدر شرعا فيجعل كالخارج بلا اختيار وصار كسيلان
ما في الزق فاذا خرج على فور الفتح يضمن صاحب الشرط بخلاف اباق العبد فان فعله صالح
شرعا لاضافة الحكم اليه والجواب لهما ان فعل الدابة لا يصلح لايجاب حكم به لان الوجوب
بمحل الذمة ولا ذمة لها ولكن يصلح لقطع الحكم عن فعل العبد الا يرى انه اذا ارسل كلبه
على صيد فتعيد عن سننه ثم اتبعه فاخذه وقتله فانه لا يحل لهذا المعنى وكذا اذا
ارسل الدابة صاحبها في الطريق فجالت يمنة او يسرة فان فعلها يعتبر في قطع حكم ارسال
صاحبها حتى لا يجب الضمان على المالك اذا اتلف شيئا في تلك الحالة ولهذا قلنا اذا اختلف
حافر البئر وولي الواقع فيها فقال الحافر اوقع فيها نفسه وقال الولي بل وقع فيها ان القول
قول الحافر استحسانا لان الحفر شرط جعل خلفا عن العلة لتعذر نسبة الحكم الى العلة فاذا
ادعى صاحب الشرط ان العلة صالحة لاضافة الحكم اليها وانكر خلافة الشرط عنها فقد تمسك
بالاصل وجحد حكما ضروريا وهو اضافة الحكم الى الشرط فكان القول قوله بخلاف الجارح اذا
ادعى ان المجروح مات بسبب اخر وقال الولي مات بتلك الجراحة فان القول قول الولي لان
الجارح صاحب علة لا صاحب شرط فكان الولي متمسكا بالاصل هنا وعلى هذا قلنا لو
اشلى كلبا على صيد مملوك لانسان فقتله او على نفس فقتلها او على ثوب انسان فخرقه
لم يضمن شيئا لان الاشلاء سبب وقد اعترض عليه فعل مختار غير منسوب الى ذلك السبب
لان الكلب يعمل بطبعه وبمجرد الاشلاء لا يكون سائقا له ليكون فعله مضافا اليه لانه
غير محمول على ذلك بخلاف سوق الدابة لانه يحمله على ذلك بخلاف ما اذا اشلى على صيد فقتله
فان صاحبه يجعل كانه ذبحه بنفسه في حكم الحل لان الاصطياد نوع كسب فبني على نفي
الحرج وقدر الامكان فتحا لباب المكاسب واما ضمان العدوان فمبني على محض القياس
وقد وقع الشك في السبب الموجب للضمان فلا يجب الضمان بالشك وعلى هذا قلنا اذا القى
نارا في ملكه او في الطريق فهبت بها الريح الى ارض جاره حتى احرق لا يضمن وكذا
اذا القى شيئا من الهوام في الطريق فتحركت وانقلبت من مكانها الى مكان اخر ثم لدغت
انسانا لم يضمن الملقي شيئا لانه صاحب سبب والفعل الموجود بعده غير مضاف اليه لان هبوب
الريح بعد ما القى غير مضاف اليه وكذا لدغ الحية بعد ما تحركت
بخلاف ما احرقت قبل الوقوع على

ان وضع او لدغت قبل التحرك لانه مضاف اليه تسببا فيضمن وشرط اسم الاحكام كاول الشرطين حكم
تعلق بهما كقوله ان دخلت هذه الدار وهذه الدار فانت طالق وهذا لان حكم الشرط ان يضاف اليه
الوجود والوجود يضاف الى آخرهما فلم يكن الاول شرطا الا اسما من حيث انه يفتقر الحكم اليه حتى لو
دخلت احدى الدارين ثم ابانها فدخلت الدار الثانية تطلق عندنا خلافا لزفر رحمه الله لان الملك
انما يشترط لنزول الجزاء او لصحة الايجاب وعند وجود الشرط الاول لم يوجد احدهما فلا يشترط
الملك حينئذ وهذا لان الملك لم يشترط لعينه بل لما ذكرنا لان عينه لا يفتقر الى الملك فانها لو دخلت
الدارين بعد زوال الملك ينحل اليمين لا الى جزاء وحال وجود الشرط الاول حال بقاء اليمين
والملك لا يشترط لبقاء اليمين لما قبل الشرط الاول فانه لو ابانها وانقضت عدتها يبقى اليمين
لان محل اليمين الذمة فكانت باقية ببقاء محلها والطهارة في باب الصلوة شرط اسم الاحكام
لان الصلوة متعلقة بشروط منها النية والطهارة واستقبال القبلة وشرط هو كالعلامة
الخالصة كالاحصان في باب الزنا فانه علامة تعرف بظهوره ان الزنا موجب للرجم وليس بشرط لان
الشرط ما يمنع ثبوت العلة حقيقة بعد وجودها صورة اي ان يوجد الشرط كما في تعليق الطلاق
بدخول الدار وهذا لا يوجد في الزنا لان الزنا موجب للعقوبة بنفسه ولا يتوقف انعقاده موجبا
للرجم على وجود الاحصان فانه اذا زنى ثم احصن بعد ذلك لا يجب عليه الرجم فثبت ان الاحصان
مظهر ومعرف للحكم اي لحكم الزنا انه حين وجد كان موجبا للرجم فكان علامة لا شرطا ولا يضاف
اليه الوجود ولا الوجوب ولهذا لم يجعل له حكم العلل بحال ولهذا لا يجب الضمان على شهود الاحصان
اذا رجعوا بعد الرجم ولهذا اثبت الاحصان بشهادة رجل وامرأتين عندنا خلافا لزفر رحمه الله لانه
لما كان معرفا ولم يضف الرجم اليه وجوبا ولا وجودا صار كغير العقوبات من الاحكام فلما ثبت
النكاح بشهادة رجل وامرأتين في غير هذه الحالة فكذا في هذه الحالة فان قال انا اثبت النكاح بهذه
الشهادة لكن لا يثبت التمكن للامام من اقامة الرجم لانه كما لا مدخل لشهادة النساء في ايجاب الرجم
فلا مدخل لشهادتهن في اثبات التمكن من اقامة الرجم ولهذا اذا كان الزاني عبدا مسلما لنصراني
فشهد عليه نصرانيان ان مولاه كان اعتقه قبل الزنا فانه يثبت العتق بهذه الشهادة ولا يتمكن
الامام من اقامة الرجم عليه لانه كما لا مدخل لشهادة الكفار في ايجاب الرجم فلا مدخل لشهادتهم في
اثبات التمكن من اقامة الرجم على المسلم قلنا العتق ثمة يثبت الرجم بشهادتهما وانما
لا يثبت سبق التاريخ لانه ينكره المسلم وما ينكره المسلم لا يثبت بشهادة الكفار ولانه يتضرر به
المسلم من حيث تغليظ العقوبة عليه ولا يجوز ان يتضرر المسلم بشهادة الكفار والحاصل
ان شهادة النساء مع الرجال خصوصا في المشهود به دون المشهود عليه اي انها لا تصلح حجة
عقوبة لكنها تقبل على الكافر والمسلم والمشهود به لا يمس الرجم اصلا وشهادة الكفار
خصوصا في المشهود عليه دون المشهود به فان شهادتهم حجة في الحد على الكفار ولكنها ليست
بحجة على المسلم فقد تضمنت الشهادة في الموضعين تكثير محل الجناية باعتبار الجناية على نعمة
الحرية في احد الموضعين وعلى نعمة اصابة الحلال في الموضع الآخر اذ الجناية تعظم بكثرة النعمة
وتقل بقلتها والجزاء يختلف باختلافها وبتكثير محل الجناية يتضرر الجاني اذا حاله والجاني مسلم
وشهادة الكفار فيما يتضرر به المسلم ليست بحجة اصلا فاما شهادة النساء فما يتضرر
به الرجال فهي حجة وانما لم يكن حجة فيما يضاف اليه العقوبة وجوبا به او وجودا عنده وما
لا يوجد في هذه الشهادة اصلا وعلى هذا قال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله فيما اذا ولدت

المعتدة وانكر الزوج الولادة وشهدت القابلة ان النسب يثبت بشهادتها وان لم يكن
هناك حبل ظاهر ولا فراش قائم ولا اقرار من الزوج بالحبل لان النسب يثبت بالفراش القائم
عند العلوق والولادة شرط ظهور الولد فهي في حق النسب علامة محض مظهر للنسب قبله كان
حيث لم يكن النسب مضافا الى الولادة وجوبا بها ولا وجودا عندها وشهادة القابلة
حجة في تعيين الولد اتفاقا فانها اذا شهدت حال قيام النكاح بان هذا الولد ولدته
هذه المرأة تقبل شهادتها بالاجماع فكذا هنا لانه لم يوجد الا التعيين لان النسب يثبت
بالفراش الثابت عند العلوق وقال ابو حنيفة رحمه الله اذا لم يكن الفراش قائما ولا الحبل
ظاهرا ولا اقرار الزوج بالحبل فالنسب انما يثبت بالولادة في حقنا لانا لا نبني الحكم الا على
الظاهر ولا نعرف الباطن اذ علم الباطن مفوض الى علام الغيوب فيشترط لاثباتها كمال
الحجة ولا يثبت بشهادة القابلة لانها ليست بحجة على النسب بخلاف ما اذا كان الفراش قائما
لان الفراش مثبت النسب ثم قبل الولادة فكانت الولادة معرفة محضة وكذا اذا كان
الحبل ظاهرا او اقر الزوج بالحبل فقد وجد دليل قيام النسب فكانت الولادة معرفة
وعلى هذا قال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله وجد دليلا اذا علق طلاقا او عتاقا بالولادة
ولم يقر بانها حبلى ثم شهدت القابلة على ولادتها حال قيام الفراش وانكر الزوج الولادة
وقع ما علق بها لان الولادة ولذلك يثبت بشهادتها لكونها علامة محضة فيثبت ما كان
تبعا لها وهو الجزاء المعلق بالولادة وكذلك قالا في استهلال الصبي انه يثبت بشهادة
القابلة مطلقا بل يثبت حتى يصلى عليه وكذا في حق الارث وقال ابو حنيفة رحمه الله
لم يثبت بشهادة القابلة مطلقا بل يثبت ضرورة عدم اطلاع الرجال عليها وما ثبت ضرورة
يتقدر بقدرها ولا يتعدى الى الغير كالبيع الثابت في ضمن الامر بالاعتاق لا يظهر في
حق خيار العيب وغير ذلك وقال ايضا في استهلال المولود في حق الارث لانه لا يثبت
بشهادة القابلة لان حيوة الولد كانت غيبا عنا وانما تظهر عند استهلاله فيصير معرفا
الله في حقنا والارث يبتني عليه فلا يثبت بشهادة القابلة كما لا يثبت حق الرد بالعيب
بشهادة المرأة انها ثيب وقد اشتراها رجل على انها بكر بل يستحلف البايع وان كان
قبل القبض مع ان الرد فيه يشبه الامتناع عن القبول لان القبض يشبه العقد
على ما عرف اما بعد القبض فقد تم البيع فيكون نقضا لا امتناعا وانما يعرف الشرط
بصيغته لحروف الشرط ولا ينفك كلمة الشرط عن معنى الشرط واما الذي قاله
بعض مشايخنا في قوله تعالى فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا اي قدرة على الكسب
او امانة او ديانة انه مذكور على وفاق العادة جرت بان المرء انما يكاتب عبده اذا
راى فيه خيرا وليس لهذا الشرط حكم وكان ذكره والسكوت عنه بمنزلة فليس كذلك
لانه يؤدي الى انه لا فائدة في ذكر هذا الشرط وكلام الباري منزه عن مثل ذلك ولكن الامر
كما يكون للايجاب يكون للندب وهذا المراد به هنا بدليل السياق وهو قوله وآتوهم
من مال الله الذي آتاكم فانه للندب دون الايجاب وعقد الكتابة مباح قبل ان يعلم فيه
خيرا وانما يصير مندوبا اليه اذا علم فيه خيرا والندبية متعلقة بهذا الشرط لا توجد الا عنده

ولا يتوقف عليه وكذا قوله تعالى واذا ضربتم في الارض اي سافرتم فيها فليس عليكم جناح ان تقصروا اي ان تقصروا من الصلوة ان خفتم ان يفتنكم الذين كفروا ان خشيتم ان يقتلكم الكفار بقتل او جرح او اخذ انه ليس بشرط ذكر على وفاق العادة بل اريد به حقيقة الشرط والمراد بالآية قصر الاحوال وهو ان يومي على الدابة عند الخوف وتخفيف القراءة والركوع والسجود والتسبيح كما هو المروي عن ابن عباس رضي الله عنهما الا ترى الى قوله تعالى فان خفتم فرجالا او ركبانا اي فان كان بكم خوف من عدو فرجالا فصلوا راجلين وهو جمع راجل كقائم وقيام او ركبانا وحدانا بايماء فاذا امنتم فاذا زال خوفكم فاذكروا الله كما علمكم ما لم تكونوا تعلمون فصلوا صلوة الامن كما علمكم كيف تصلون في حال الامن وقال فاذا اطمأننتم فاقيموا الصلوة اي فاذا سكنت قلوبكم من الخوف فاتموها بركوعها وسجودها وقصر الاحوال يتعلق بقيام الخوف عيانا لا بنفس السفر انما قصر الاعداد فيتعلق بنفس السفر واما قوله وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن فلم يذكر الحجور بصيغة الشرط وانما الشرط قوله فان لم تكونوا دخلتم بهن فلا جناح عليكم وهو شرط اسما وحكما حتى ان الجواز لا يثبت الا عند وجود هذا الشرط او دلالته كقوله المراة التي اتزوج طالق ثلاثا فانه بمعنى الشرط دلالة وذلك بان يقول هذه المراة التي اتزوج طالق ثلاثا لان هذا الوصف لم يجر مجرى الشرط فبقي ايقاعا في الحال فيلغو لانه صادف الايقاع المراة الاجنبية والاصل في هذا ان الجزاء اذا اضيف الى مسمى موصوف بصفة ان كان المسمى معرفا بالاشارة وهي ابلغ اسباب التعريف فلا يحتاج الى التعريف لان المعرف لا يعرف وان لم يكن المسمى معرفا بالاشارة يتعلق بتلك الصفة لانه يحتاج هنا الى التعريف فتعتبر وهذا معنى قولهم ان الصفة في الحاضر لغو وفي الغائب معتبرة فاذا الغا ذكر الصفة في المشار صار ذكرها وعدم ذكرها بمنزلة فاذا اعتبر ذلك في الصفة في غير المشار صارت الصفة في معنى الشرط لان الشرط ما يكون ملفوظا على خطر الوجود ويتوقف نزول الجزاء به على وجوده وقد وجد هذا فيه ثم انه يستقيم ذكر الجزاء هنا بحرف وبدونه لان الصفة ليست بشرط صيغة لعدم حرف الشرط بل هي شرط معنى لما ذكرنا فمن حيث انها شرط معنى استقام ذكر الجزاء بحرف الفاء ومن حيث انها ليست بشرط صيغة استقام ذكر الجزاء بدون حرف الفاء عملا بالشبهين ونص الشرط يجمعهما اي يجمع الوجهين اي اذا اتى بصيغة الشرط يتوقف وجود الطلاق على وجود الشرط في المعينة وغير المعينة بان قال ان تزوجت امراة او قال ان تزوجت هذه المراة

والرابع العلامة

وهو ما يعرف الوجود به من غير ان يتعلق به وجود ولا وجوب مثل المنارة فانه علامة للطريق اي معرفة له وذلك كالاحصان حتى لا يضمن شهوده اذا رجعوا بحال قالوا العلامة انواع علامة محضة وهي التي يكون دالة على الوجود فيما كان موجودا قبله وعلامة هو شرط للوجود وعلامة في علة لما مر ان العلل الشرعية علامات للاحكام غير موجبات بذواتها وعلامة تسميته مجازا كالحقيقة وقد جعل الشافعي رحمه الله عجز

القاذف عن اقامة اربعة من الشهود على زنا المقذوف علامة لبطلان شهادة القاذف لا شرطا حتى ابطل شهادته بنفس القذف قبل ظهور عجزه عن اقامة الشهود لان سقوط الشهادة امر حكمي فجاز ان يظهر عند العجز انه كان ثابتا قبله بخلاف الجلد لانه فعل حسي فلا يجوز ان يظهر انه كان ثابتا قبل العجز فكان العجز فيه شرطا فيثبت بعد العجز لا محالة ولما كان العجز معرفا لسقوط الشهادة لانه امر حكمي ثبت بنفس القذف لانه كبيرة وهتك لعرض المسلم والاصل في المسلم العفة عن الزنا لوجود ما يردعه عنه فيه وهو العقل والدين لانهما يمنعانه عن ارتكابه والتمسك بالاصل واجب حتى يظهر خلافه واذا كان القذف كبيرة كان كسائر الكبائر في ثبوت سمة الفسق وسقوط الشهادة بنفسها ولكنا نقول الله تعالى رتب الجلد وابطال الشهادة على العجز عن اقامة اربعة من الشهداء فكما لا يثبت الجلد قبل العجز لا يثبت ابطال الشهادة قبله وهذا لان كل واحد منهما فعل مفوض الى الامام اما الجلد فظاهر وكذا الثاني لان النهي ايضا عن القبول امر برد الشهادة فاذا لم يكن معرفا في حق الجلد لا يكون معرفا في حق رد الشهادة ايضا وانما يثبت ان العجز معرف اذا ثبت ان القذف كبيرة بنفسه وليس كذلك فان اقامة البينة على ما نسبه الى الزنا مقبولة حسبة لقيام هذا الزنا في نفسه خالص حق الله تعالى والساعي في اقامته محتسب مقيم حق الله تعالى فكان فعله قربة فكيف يكون كبيرة مع هذا الاحتمال وهو وقوعه قربة على تقدير اختيار الحسبة نعم الاصل في المسلم العفة ولكنه لا يصلح للاستحقاق اي لاثبات العفة في حق القاذف حتى يصير مردود الشهادة بقذفه ولو صلح مثبتا لما قبلت البينة على الزنا ابدا وان كانت البينة اقوى من الاصل وهو العفة لان الاصل وان كان مرجوحا في مقابلة البينة لكن لا يخرج عن كونه دليلا على كذب القاذف والشهود فلا يقبل البينة مع هذه الشبهة في باب الحدود ولما قبلت دل ان الاصل لا يصلح موجبا ولانه لما وقع كلامه كبيرة وعلة لرد الشهادة فيثبت رد الشهادة بدليله فلا يسمع منه اقامة البينة على الزنا المقذوف لوقوع الحكم بذلك الدليل فيظهر انه كاذب في شهوده كذبه ولما قبلت البينة على الزنا بالاجماع دل انه ليس بكاذب بنفس القذف لكنه لما اطلق في قوله يا زاني بشرط اختيار الحسبة او اختيار الحسبة انما يجعل بشهود حضور وجب تاخير امر القاذف الى ما يتمكن به من اقامة الشهود وذلك الى آخر المجلس او الى ما يراه الامام فاذا ظهر العجز وجب الحد لوجود الشرط ولا يؤخر هذا الحكم الا عند ظهور احتمال وجود الشرط بعد ذلك ولم تعتبر العدم في العمر كما يعتبر في عدم سائر الافعال مثل قوله ان لم آت البصرة وغير ذلك لانه لو اعتبر ذلك لما جلد قاذف ابدا لانه بعد الموت لم يمكن الجلد ورد الشهادة فاذا اقيم عليه الحد ثم جاء القاذف باربعة يشهدون على زنا المقذوف تقبل الشهادة ويقام حد الزنا على المشهود عليه ويصير القاذف مقبول الشهادة وهذا اذا لم يتقادم العهد فان تقادم العهد صار مقبول الشهادة ايضا وان كان لا يقام الحد على المشهود عليه لان سقوط شهادته بناء على تحقق عجزه وقد ظهر انه لم يكن عاجزا حيث اقام الشهود على ذلك والله اعلم

فصل في بيان الاهلية

العقل معتبر لاثبات الاهلية وهو من اعز النعم لانه يمتاز به الانسان من

غيره من الحيوان وبه تعرف ربه وبه ينال سعادة الدنيا والعقبى ولذا قال عليه السلام ما خلق
الله تعالى خلقا اكرم عليه من العقل ولكن لا كفاية بالعقل نفسه بحال بدون اعانة الله تعالى
وتوفيقه لانه عاجز بنفسه وانه خلق متفاوتا في اصل القسمة وكم من صغير يستخرج
بعقله ما يعجز عنه الكبير وقد مر في باب بيان اقسام السنة تفسيره فلا نعيده
وقال الاشعرية لا عبرة للعقل اصلا دون السمع واذا جاء السمع فله العبرة اصلا
دون العقل وهو قول بعض اصحاب الشافعي رحمه الله حتى ابطلوا ايمان الصبي لعدم
ورود الشرع به وعدم اعتبار عقله فصار ايمانه كايمان صبي غير عاقل وقالت المعتزلة
انه علة موجبة لما استحسنه محرمة لما استقبحه على القطع فوق العلل الشرعية
فلم يثبتوا بدليل الشرع ما لا يدركه العقول او يقبحه وجعلوا الخطاب متوجها بنفس العقل
وقالوا لا عذر لمن عقل في الوقف عن الطلب وترك الايمان اي اذا عقل صغيرا كان او
كبيرا يجب عليه طلب الحق والاستدلال لوجود مناط التكليف والصبي العاقل مكلف
بالايمان عندهم ومن لم يبلغه الدعوة اذا لم يعتقد ايمانا ولا كفرا كان معذورا واذا
وصف الكفر وعقده او عقد ولم يصفه كان من اهل النار عندهم لوجود الموجب للايمان
وهو العقل ونحن نقول في الذي لم تبلغه الدعوة انه غير مكلف بمجرد العقل
واذا لم يعتقد ايمانا ولا كفرا كان معذورا واذا وصف الكفر فعقده او عقده ولم يصفه
كان من اهل النار مخلدا واذا اعانه الله بالتجربة وامهله لدرك العواقب لم يكن
معذورا وان لم يبلغه الدعوة كما قال ابو حنيفة رضي الله عنه في السفيه اذا بلغ
خمسا وعشرين سنة يدفع اليه ماله لانه قد استوفى مدة التجربة فصار بحال يصير
جدا فيزداد رشدا بالاصالة فيدفع اليه ماله وعند الاشعرية ان غفل عن الاعتقاد حتى
هلك او اعتقد الشرك ولم تبلغه الدعوة كان معذورا ولا يصح ايمان الصبي العاقل
عندهم وعندنا يصح وان لم يكن مكلفا به حتى اذا عقلت المراهقة ولم تصف الايمان بعد
ما استوصفت وهي تحت زوج مسلم بين ابوين مسلمين لم تجعل مرتدة ولم تبن من زوجها
ولو بلغت كذلك لبانت من زوجها لانها صارت مرتدة وبانت حيث لم تصف الايمان بعد
وجوبه ولو عقلت وهي مراهقة فوصفت الكفر صارت مرتدة وبانت من زوجها فعلم
بالمسألة الاولى انها غير مكلفة اذ لو كانت مكلفة لبانت من زوجها كما اذا بلغت كذلك
قال فخر الاسلام رحمه الله وليس على الحد في هذا الباب دليل قاطع اي ليس في حد مدة التجربة
والامهال ليخرج بذلك عن ان يكون معذورا دليل قاطع اذ ذلك يختلف باختلاف العقل
فرب عاقل يتمكن من التجربة والاستدلال في زمان قليل ورب عاقل يحتاج في ذلك الى
زمان كثير فلا معنى لتقدير ذلك بزمان معين مع تفاوت العقلاء فيه واذا كان كذلك
فيفوض امره الى علام الغيوب فان مضت مدة يعلم ربه بان يقدر على ذلك ولم يؤمن
معاقب عليه والا فلا وقولهم في هذا الباب راجع الى الذي لم تبلغه الدعوة كذا
فسره شيخنا رحمه الله كلامه وعندي ان مراده بقوله وليس كذلك على الحد في هذا
الباب دليل قاطع اي ليس على الحقيقة في باب العقل دليل قاطع لانه يدرك حقيقة
الشيء حد وهذا لانه على ذلك التفسير ولذا كان

كان يلتئم من حيث انه مذكور عقيب قوله لانه قد استوفى مدة التجربة والامتحان فلا يلتئم
من حيث انه ذكر بعده فمن جعل العقل حجة موجبة يمتنع الشرع بخلافه فليس معه
دليل قاطع يعتمد عليه الى آخره وعلى هذا التفسير يكون ملتئما لانه يكون بيانا وتحقيقا
لما ادعاه وهذا لان من جعل العقل حجة موجبة يمتنع ورود الشرع بخلافه فليس
معه دليل يعتمد عليه سوى امور ظاهرة يسلمها له وهو معرفة حدوث العالم ودلالة
البناء على الباني ودلالة معرفة نفسه بالعبودية ومعرفة ربه بالالوهية وان
شكر المنعم حسن وان كفره قبيح وكذا الجهل والظلم والسفه والعبث وهذه
الامور لا تدل على ان العقل موجب بنفسه ويمتنع ان يثبت بدليل الشرع ما لا يدركه
العقول فكثير من المشروعات لا تدركه العقول كاعداد الركعات ومقادير
الزكوات والحدود وغير ذلك ومن الغاه من كل وجه فلا دليل له ايضا وهو مذهب
الشافعي رحمه الله فانه قال في قوم من الكفار لم تبلغهم الدعوة اذا قتلوا ضمنوا فجعل
كفرهم عفوا حيث جعلهم كالمسلمين في الضمان وقال اصحابنا رحمهم الله لا يضمنون لانا
لا نجعل كفرهم عفوا ومن كان فيهم من جملة من يعذر لم يستوجب عصمة بدون دار الاسلام
اي الكفار الذين لم تبلغهم الدعوة من كان معذورا في الايمان بان بلغ في الحال ولم يجد مدة
الامهال او كان صبيا لم يستوجب عصمة النفس والمال عندنا فلم يضمن بالقتل لان العصمة
المقومة بالاحراز بدار الاسلام ولم يوجد الا يرى ان الحربي اذا اسلم في دار الحرب ولم يهاجر
الينا فقتله مسلم لم يضمن لما بينا فهذا اولى وذلك لانه لا نجد في الشرع دليلا او موجبا
ان العقل غير معتبر للاهلية فانا نلغي العقل بالعقل بلا شرع لانه لا نجد دليلا شرعيا على
ما ادعاه فيكون متناقضا فكيف يكون العقل حجة بنفسه وهو لا ينفك عن الهوى فما
بالعقل وجده هداية الى حدود الهوى وما بعد العقل والا شرع معه الا الهوى فان قلت
لو لم يكن العقل حجة موجبة لما اضيفت الاحكام الى عللها ملت لانا وجبت نسبة
الاحكام الى العلل في الشرعيات والعقليات جميعا لا باعتبار انها موجبة بذواتها
بل الموجب في العقليات والشرعيات الباري جل وعز الا ان ايجابه لما كان غيبا
عنا نسبت الى العلل تيسيرا على العباد والعقل آلة للمعرفة لا موجب والاهلية نوعان

اهلية وجوب اعلم ان اهلية الوجوب ينقسم فروعها بان يكون من حقوق الله تعالى خالصة
او من حقوق العباد خالصة او ما اشتمل عليهما واصلها واحد وهو الصلاحية للحكم
الوجوب يعتبر جه اما اداء او قضاء كان اهلا للوجوب عليه والا فلا وهو بناء على قيام
الذمة والآدمي يولد وله ذمة صالحة للوجوب اعلم ان اهلية الوجوب بناء
على قيام الذمة لان محل الوجوب الذمة ولهذا يضاف اليها فيقال وجب في ذمته كذا
كذا ولا يضاف الوجوب الى غيرها والآدمي يولد وله ذمة صالحة للوجوب ولهذا
لو انقلب الطفل على مال انسان فاتلفه يضمن له ويلزمه مهر امرأته بعقد الولي
عليه ويلزمه عشر ارضه وخراجها بالاجماع ولو اشترى ولي الصبي للصبي شيئا لما
ولد لزمه الثمن والذمة في اللغة العهد لان نقضه يوجب الذم قال الله تعالى لا يرقبوا

في حق من لا ولا ذمة اي لم يراعوا حلفا ولا عهدا وانا نعني بقولنا محل الوجوب الذمة
نفس لها ذمة ولكن لما كان اختصاصها باهلية الوجوب بوصف الذمة قالوا وجب
في ذمته كذا والمراد بهذا العهد ما اشار الله تعالى في قوله تعالى واذ اخذ ربك من بني آدم من
ظهورهم ذريتهم واشهدهم على انفسهم الست بربكم قالوا بلى وجمهور المفسرين على ان
الله تعالى اخرج ذرية آدم من ظهر آدم مثل الذر واخذ عليهم الميثاق انه ربهم
بقوله الست بربكم فاجابوه ببلى وقال وكل انسان الزمناه طائره في عنقه
اي عمله في ذمته كذا قيل ومعنى الآية عند الجمهور ان عمله لازم له لزوم القلادة
والغل للعنق لا ينفك عنه وقبل الانفصال هو جزء من وجه لانتقاله وقراره
بانتقالها وقرارها ويعتق بعتقها ويدخل في البيع الوارد عليها كسائر اجزائها
لكن لما كان نفسا لها حيوة ويمكن بقاؤه حيا بدونها وموقف الارث للحمل ويعتق
مقصودا لم يكن جزءا فلم يكن له ذمة مطلقة فبالنظر الى الوجه الثاني يكون اهلا
لوجوب الحق له من عتق وارث ونسب ووصية وبالنظر الى الوجه الاول لا يكون
اهلا لوجوب الحق عليه واذا انفصل وظهرت له ذمة مطلقة فكان اهلا للوجوب
مطلقا غير ان الوجوب غير مقصود بنفسه فجاز ان يبطل لعدم حكمه اعلم
ان الوجوب غير مراد لعينه بل لحكمه فكما لا يثبت الوجوب اذا وجد السبب بلا محل فكذا
لا يثبت اذا وجد السبب والمحل بدون حكمه اذ الوجوب بدون حكمه لا يفيد في الدنيا
والعقبى اذ فائدته في الدنيا الابتلاء وفي الآخرة الجزاء ونعني بهذا الحكم وجوب الاداء
عند مباشرة العبد عن اختيار حتى يظهر المطيع عن العاصي فيتحقق الابتلاء المذكور
قوله تعالى ليبلوكم ايكم احسن عملا وكذا الجزاء في الآخرة يبتني على هذا لما قال جزاء بما كانوا
يعملون وهذا لان الوجوب جبر لا اختيار للعبد فيه وانما ينال العبد الجزاء بالفعل
اختيارا فظهر ان الوجوب بدون حكمه غير مفيد فلا يجوز القول بثبوته شرعا
فيصير هذا القسم اي اهلية الوجوب منقسما بانقسام الاحكام كما مر في قوله جملة ما ثبت
بالحجج التي سبق ذكرها شيئان الاحكام المشروعة وهي حقوق الله تعالى خالصة وحقوق
العباد خالصة وما اشتمل عليهما ثم شرع في بيانها فما كان من حقوق العباد كالغرم
والعوض ونفقة الزوجات لزمه اعلم ان ما كان من حقوق العباد كالغرم والعوض
فالصبي من اهل وجوبه فيكون الوجوب ثابتا في حقه وان لم يكن عاقلا لوجود سببه
وثبوت حكمه وهو وجوب الاداء لان المال مقصود فيها دون الاداء فالغرض رفع
الخسران بما يكون جبرا بالمال او حصول الربح وذلك بالمال يكون واداء وليه كادائه
في حصول هذا المقصود وما كان صلة لها شبه المؤنة كنفقة الزوجات والاقارب
فالوجوب ثابت في حقه عند وجود سببه اما نفقة الزوجات فلها شبه بالاعواض
لانها تجب عوضا عن الاحتباس فان احتبس الحبس يجب عوضه وهو النفقة واما
نفقة الاقارب فمؤنة اليسار ولهذا لا تجب على من لا يسار له والمقصود ازالة
حاجة المنفق عليه بوصول كفايته اليه وذلك
بالمال يكون واداء الولي فيه

كادائه فكان الوجوب غير خال عن حكمه وما كان صلة لها شبه بالاجزية لم يكن الصبي من اهله فلا يجب عليه
وذلك كتحمل العقل فانه صلة ولكنها تشبه الجزاء على ترك حفظ السفيه والاخذ على يد الظالم
ولذلك اختص به رجال اهل العشيرة الذين هم من اهل هذا الحفظ دون النساء والصبي لان الصبي ليس
اهلا للجزاء لانه ليس باهل العقوبة وما كان عقوبة او جزاء كالقصاص وحرمان الميراث
لم يجب عليه لانه لا يصلح لحكمه وهو المطالبة بالعقوبة او جزاء الفعل وحقوق الله تعالى
يجب منها ما صح القول بحكمه كالعشر والخراج وما يبطل القول بحكمه لا يجب كالعبادات
الخالصة والعقوبات فالايمان لا يجب على الصبي قبل ان يعقل لعدم اهليته للاداء
واذا عقل واحتمل الاداء قلنا بوجوب اصل الايمان دون ادائه حتى صح الاداء
ويقع فرضا ولا يجب عليه تجديد الايمان بعد البلوغ لانه لو صح نفس الوجوب تكليف وخطاب
وانما ذلك في وجوب الاداء وذلك موضوع عنه حتى يبلغ ولكن صحة الاداء تبتني على كون
الشيء مشروعا وعلى قدرة الاداء لا على الخطاب الا ترى ان المسافر يؤدي صوم رمضان
ويقع فرضا وان لم يكن مخاطبا به وكذا اذا ادى الجمعة يقع فرضا وان لم يكن الخطاب متوجها
عليه وكذا العبادات الخالصة المتعلقة بالبدن كالصلوة والصوم او بالمال كالزكوة
او بهما كالحج لا يجب عليه وان وجد سببها ومحلها لعدم الحكم وهو الاداء اذ الاداء
هو المقصود في حق الله تعالى وهو فعل يحصل عن اختيار على سبيل التعظيم لله تعالى
لتحقيق معنى الابتلاء ولا يتصور ذلك من الصبي الذي لا يعقل بنفسه ولا يحصل ذلك
باداء وليه لان ثبوت الولاية بطريق الجبر لا بطريق الاختيار فلا يصلح طاعة فلو جعلنا
اداء المولى كادائه فيما هو طاعة لظهر ان المقصود هو المال لا الاداء وهو باطل في حق
القرب اذ حق الله تعالى في المال ليس عين المال لانا لا نال المال الية وانما يقصد عين المال في حقوق
العباد لانهم ينتفعون به بجلب نفع او دفع ضرر والله تعالى منزه عن ذلك وما يشوبه
معنى المؤنة كصدقة الفطر لم يلزمه عند محمد رحمه الله لرجحان معنى العبادة فيها والمرجوح
في مقابلة الراجح كالمعدوم فصارت كالزكوة ولزمه عندهما اكتفاء بالاهلية القاصرة
والاختيار القاصر الذي يكون بواسطة الولي مضافا اليه فيما هو عبادة قاصرة وما كان
مؤنة في الاصل كالعشر والخراج لزمه لان حكمه وهو الاداء يحتمل النيابة لان المال مقصود
لا الاداء فيكون اداء الولي في ذلك كادائه وما كان عقوبة لم يجب عليه اصلا لعدم حكمه وهو
المواخذة بالعقوبة وباعتبار الاصل الذي بينا وهو ان من كان اهلا لحكم الوجوب كان
اهلا لادائها للوجوب في حقه فلهذا قلنا ان الكافر اهل للاحكام لا يراد بها وجه الله تعالى
لانه اهل لادائها فكان اهلا للوجوب له وعليه ولما لم يكن اهلا لثواب الآخرة لم يكن اهلا
لوجوب شيء من الشرائع التي هي العبادات لانه ليس باهل لما هو فائدة الاداء وهو نيل الثواب
به في الآخرة بخلاف الحرمان وان الصلوة ان وجبت على الكافر فلا يخلو اما ان وجبت
في حال الكفر او بعد الكفر لا يجوز الاول لان الصلوة في حال الكفر باطلة فلا يكون مامورا بها
ولا الثاني بدليل عدم وجوب القضاء بعد الاسلام وانها لو وجبت على الكافر لوجبت
قضاؤها كما في المسلم استدراكا للمصلحة الفائتة ولزمه الايمان بالله تعالى لانه اهل
لادائه ووجوب حكمه وهو نيل السعادة الابدية ولم يجعل مخاطبا بالشرائع بشرط تقدم
الايمان اقتضاء لانه راس اسباب اهلية احكام نعيم الآخرة واصلها فلا يجوز ان يجعل
شرطا مقتضى لغيره الا ترى ان المولى اذا قال

لعبد تزوج اربع لان النصير حر اي الحرية اصل الصلاحية تزوج اربع نسوة فلا يجوز ان يكون
شرطا تابعا وقد قال بعض مشايخنا رحمهم الله بوجوب كل الاحكام والعبادات على الصبي
لقيام الذمة وتقرر الاسباب فانه ثبت الوجوب باعتبار السبب والمحل اذ الوجوب
يثبت جبرا ليس للعبد فيه اختيار حتى يعتبر عقله وتمييزه بل يثبت عند وجود السبب
علينا شئنا او ابينا ثم قال بالسقوط باعتبار الحرج لكن الصحيح ما قلنا لان الوجوب
غير مراد بعينه بل لحكمه فلا يكون الوجوب بدون الحكم مفيدا وهذا اسلم الطريقين
صورة لان وجوب الاداء غير ثابت فكذا نفس الوجوب فان العدم كان ثابتا
سبقا ومعنى لان نفس الوجوب غير مفيد لانه غير مقصود لذاته وتقليدا اي
اقتداء بالسلف لان الصحابة رضي الله عنهم لم يقولوا بالوجوب عليه اصلا وحجة
اي استدلالا بالمتفق عليه وهو انه لو كان الوجوب عليه ثابتا ثمة كان السقوط
للحرج لو وقع عن الفرض اذا ادى كالصوم والجمعة في حق المسافر لان الوجوب
لو كان ثابتا ثم سقط لكان الوجوب خاليا عن الفائدة فيصير عبثا وقلنا
في الصبي اذا بلغ في شهر رمضان انه لا يقضي ما مضى وهذا دليل على ان الوجوب غير ثابت
في حقه اصلا اذ لو كان ثابتا لقضى ما مضى كالمجنون والمغمى عليه وباعتبار ما ذكرنا ان
كان اهلا لحكم الوجوب كان اهلا له والا فلا وعلى هذا ان الصوم يلزم الحائض
لانها اهل لحكم الوجوب لان احتمال الاداء ثابت اذ الحيض كالجنابة وهي غير منافية للصوم
ولهذا الحيض فانعقد السبب للاداء ثم النقل الى البدل وهو القضاء للعجز الحالي لعدم
الحرج وهو كالخلف عن مس السماء واما الصلوة فلا يلزمها لما فيها من الحرج بخطاب
الوجوب لعدم حكمه مع وجود الوجوب وسببه والجنون في الصوم والصلوة اذا
امتد بان استوعب الشهر او زاد على يوم وليلة لا يلزمه القضاء لان الوجوب لم يثبت
في حقه لعدم اهليته حكم الوجوب وهو الاداء بسبب الحرج الذي يلحقه في ذلك واذا
لم يمتد كان الوجوب ثابتا لوجود حكمه وهو الاداء في الحال ان تصور او في الثاني وهو
بعد الافاقة حتى اذا نوى الصوم بالليل ثم جن ولم يتناول شيئا حتى مضى اليوم كان
مؤديا للفرض والاغماء مما لم ينافي حكم وجوب الصوم وهو الاداء في الحال حتى اذا
نوى الصوم ثم اغمي عليه ولم يتناول شيئا صح صومه او في الثاني بلا حرج لانه لا يستغرق
شهرا عادة لم ينافي وجوبه وكان منافيا للحكم وجوب الصلوة اذا امتد اما في الحال
فلعدم الطهارة واما في الثاني فلوجود الحرج فكان منافيا لوجوبه والنوم لما لم يكن
منافيا لحكم وجوب الصوم او الصلوة اذا انتبه وهو القضاء بلا حرج لم يكن منافيا
للوجوب ايضا والاهلية اداء وهي نوعان قاصرة تبتنى على القدرة القاصرة من العقل
القاصر والبدن الناقص كالصبي العاقل والمعتوه البالغ وتبتنى عليها صحة
الاداء وكاملة على القدرة الكاملة من العقل الكامل والبدن الكامل وتبتنى عليها
اعلم ان اهلية الاداء نوعان كاملة تصلح للزوم
وجوب الاداء وتوجه الخطاب
العهدة اي التبعة وذلك يكون للبالغ العاقل

قاصرة لا يصلح للزوم العهدة وذلك يكون للصبي العاقل والمعتوه بعد البلوغ فانه
بمنزلة الصبي العاقل من حيث ان له اصل العقل وليس له صفة الكمال وتبتنى على القاصرة
صحة الاداء وعلى الكاملة وجوب الاداء وتوجه الخطاب لان في الزام الاداء قبل كمال العقل حرجا
بينا وهو منتف بالنص وبقوله عليه السلام رفع القلم عن ثلاث والمراد بالقلم الحساب والحساب
انما يكون بعد لزوم الاداء فلذلك لا يثبت الا بالاهلية الكاملة ثم اصل العقل يعرف بدلالة
العيان وذلك بان يختار المرء ما يكون انفع له في امر دنياه او عقباه ويعرف مستور
عاقبة الامر فيما يأتيه ويذره وكذلك نقصانه يعرف بالتجربة والامتحان بان ينظر في افعاله
فان كانت على سنن واحد كان معتدل العقل وان كانت متفاوتة كان قاصر العقل واحوال
البشر تتفاوت في صفات كماله فاقام الشرع اعتدال الحال بالبلوغ عن عقل مقام كمال العقل
في بناء الزام الخطاب عليه تيسيرا على العباد ثم صار صفة الكمال الذي يتوهم وجوده قبل
هذا الحد ساقط الاعتبار وتوهم بقاء النقصان بعد هذا الحد كذلك لما عرف ان السبب الظاهر
متى قام مقام المعنى الباطن تيسيرا دار الحكم معه وجودا وعدما والاحكام منقسمة في هذا
الباب حقوق الله تعالى ان كان حسنا لا يحتمل غيره كالايمان وجب القول بصحته منه بلا لزوم
اداء اعلم ان الايمان بالله تعالى صحيح من الصبي العاقل في احكام الدنيا والاخرة لوجود حقيقته
وهو التصديق بالجنان والاقرار باللسان بعد وجود اهلية ادائه ولئن منع الاهلية فنقول
قوله تعالى وآتيناه الحكم صبيا اي النبوة بالنقل يقتضي ان يكون هاديا داعيا لغيره الى الله تعالى
واذا صلح لان يكون هاديا للغير وداعيا له فاولى ان يصلح ان يكون مهتديا ومجيبا للداعي بعد
وجود حقيقة الشيء انما يمتنع ثبوته حكما بحجر شرعي وذا لا يليق بالايمان اصلا لما انه حسن لا يحتمل
غيره فلو صار محجورا عنه لكان قبيحا من كل الوجوه ولا عهدة فيه الا في لزوم الاداء وذلك
موضوع عنه فاما الاداء فلا عهدة فيه فكان النظر في الحكم بصحة ادائه لانه ينال به الفوز والسعادة
في الدارين وحرمان الميراث من اقاربه الكفار ووقوع الفرقة بينه وبين امرأته الكافرة مضاف الى
كفر الباقي على كفره لا الى الاسلام من اسلم لان الاسلام شرع عاصما للحقوق لا قاطعا ولان حرمان
ليس بمقصود بالايمان بل ذلك من ثمراته وانما يعرف صحة الشيء من حكمه الذي وضع له وهو سعادة
الاخرة لا من ثمراته ولانه اذا اشترك فقد يصير به مستحقا للارث من اقاربه المسلمين
ويقرر نكاحه اذا كانت زوجته اسلمت قبله على انها تلزمه اذا ثبتت له حكم الايمان تبعا لغيره
ولم تعد عهدة لانه لم يصدر عنه فعل صالح للزوم العهدة والدليل على ان عدم لزوم الاداء قبل
البلوغ ما ذكر في الجامع انه اذا استوصف فلم يصف الاسلام بعدما عقل لم تبن منه امرأته ولو
لزمه الاداء لكان امتناعه من ذلك كفرا فتبين منه امرأته كما بعد البلوغ فاما عرض الاسلام
عليه عند اسلام امرأته فلصحة الاداء منه لا لوجوب الاداء عليه والتفريق بينهما اذا امتنع
على وجه النظر لخصمه اكتفاء بالاهلية القاصرة كذلك فيما يرجع الى حق الزوجة يكتفى بالاهلية
القاصرة كلزوم النفقة ولهذا قلنا اذا كان الزوج مجنونا وله اب فاسلمت امرأته فانه
تعرض الاسلام على ابيه فيفرق بينهما اذا ابى ومعلوم ان الاب لا يقوم مقامه فيما يضر به وهو
ذلك يكتفي بابائه من هو قائم مقامه في صحة الاداء لو اداه دفعا للضرر عن الزوجة ولو كان
قبيحا على وجه لا يحتمل غيره كالردة فابو يوسف رحمه الله لا يحكم بصحتها من الصبي في احكام الدنيا
لانها تتمحض ضررا وانما حكمنا بصحة ايمانه لانه يمحض منفعته ولكنهما يقولان لما وجد
منه حقيقة الردة وهذا لانه اذا اعتبر عقله بابويه في رجوعه اليها فلا بد ان يعتبر عقله بوحدانية
الله تعالى وكذلك الجهل بغير الله تعالى لا يعد منه

علما فكذا الجهل بالله تعالى والردة جهل بالله تعالى وقد وجدت حقيقتها منه فلا يمتنع ثبوتها منه بعد وجودها منه حقيقة في حق احكام الآخرة وما يلزمه من احكام الدنيا بالردة كحرمان الميراث ووقوع الفرقة فانما يلزمه لضرورة الحكم بصحتها لا مقصودا بنفسه الا ترى انها يثبت في حقه بطريق التبعية للابوين عليه وما هو بين الامرين كالصلوة ونحوها يصح الاداء من غير عهدة اعلم ان ما يتردد من حقوق الله تعالى بين ان يكون حسنا وبين ان يكون حسنا في بعض الاوقات فانه يصح الاداء منه قبل البلوغ باعتبار الاهلية القاصرة كالصلوة والصوم والزكوة والحج لانها تحتمل النسخ والتبديل فلا يكون حسنا بلا وجوب الاداء لان وجوب الاداء الزام العهدة وفي صحة الاداء نفع محض لانه يعتاد ادائها فلا يشق عليه ذلك بعد البلوغ ولهذا صح التنفل منه بهذه العبادات بلا لزوم مضي ووجوب قضاء لانها شرعت كذلك فالبالغ اذا شرع في الحج بالظن ثم تبين انه ليس عليه سقط صفة اللزوم حتى اذا احصر فتحلل لم يلزمه القضاء واذا احرم الصبي صح منه بلا عهدة حتى اذا ارتكب محظورا لم تلزمه الكفارة لان في ذلك ضررا فيبتنى على الاهلية الكاملة واذا ارتد الصبي لا يقتل وان صحت ردته عند ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله لان القتل ليس من عين حكم الردة بل هو من حكم المحاربة ولم يوجد المحاربة ولهذا لا يثبت في حق النساء ولان القتل جزاء عن الردة بطريق العقوبة وما يجب جزاء يبتنى على الاهلية الكاملة فلا يثبت في حق الصبي بالاهلية القاصرة فان قلت اليس انه يعذر اذا اساء الادب بالضرب وذلك نوع جزاء وقد وردت السنة المعروفة فيما محض حق الله تعالى فانه عليه الصلوة والسلام قال مروا صبيانكم بالصلوة اذا بلغوا سبعا واضربوهم عليها اذا بلغوا عشرا وهذا الضرب بطريق الجزاء على الامتناع من اداء الصلوة عقوبة قلت الضرب عند اساءة الادب تاديب ليس بجزاء على الفعل الصادر منه بطريق العقوبة كضرب الدواب للتاديب وقد ورد الشرع به حيث قال تضرب الدابة على النفار ولا تضرب على العثار وما كان من غير حقوق الله تعالى ان كان محضا نفعا كقبوله الهبة والصدقة يصح مباشرته منه لانه محض منفعة فيثبت في حقه بناء على الاهلية القاصرة وذلك مثل قبول بدل الخلع من العبد المحجور فانه يصح بغير اذن المولى لانه محض منفعته وكذا اذا آجر الصبي المحجور نفسه للعمل ومضى على العمل وجب الاجر استحسانا بدون شرط السلامة من العمل لانه نفع محض ولو آجر العبد المحجور نفسه للعمل يجب الاجر بشرط السلامة من العمل لان المستاجر يصير غاصبا به من وقت الاستيجار فيجب قيمته ويملك العبد من حين الغصب فلا يجب الاجر منافعه وكذا العبد والصبي اذا قاتل بغير اذن المولى او الولي استوجب الرضخ وقيل انه قول محمد رحمه الله لانه ذكره في السير الكبير وهو مخصوص بقوله وكذا صحة عبارة الصبي في بيع مال غيره وطلاق غيره وعتاق غيره اذا كان وكيلا لانه محض منفعة في حقه لانه يصير به مهتديا في التجارات عارفا بمواضع الغبن والخسران واليه اشار الله تعالى بقوله وابتلوا اليتامى اي اختبروا عقولهم ومعرفتهم بالتصرفات قبل البلوغ ولان في اهدار عبارته الحاقه بالبهايم وبالبيان بان الانسان من الحيوان وبه من الله تعالى على الانسان حيث قال خلق الانسان علمه البيان وقال عليه الصلوة والسلام المرء باصغريه بقلبه وبلسانه وقال القائل لسان الفتى نصف ونصف فؤاده ولم يبق الا صورة اللحم والدم وفي الضار المحض كالطلاق والعتاق والوصية يبطل اصلا اعلم ان ما هو ضرر محض لا يشوبه منفعة في العاجل وهو غير مشروع في حقه فيبطل مباشرته كالطلاق والعتاق والهبة والصدقة

والقرض لانه يبطل ملكه بهذه التصرفات ولم يملكه ذلك غيره ما خلا القرض فان القاضي يملكه عليه لانه يلتحق بالنافع المحض في حقه لقدرته على استيفائه لانه يتمكن منه بمجرد علمه بخلاف الاب فانه لا يتمكن منه الا بشهود وليس كل شاهد يعدل والعين بعرض التوى والتلف بخلاف الدين في الذمة وما يتردد بينهما كالبيع ونحوه يملكه برأي الولي اعلم ان ما يتردد بين النفع والضرر كالبيع والاجارة والنكاح ونحو ذلك فانه يملكه برأي الولي ولا يملكه بنفسه لانه قد صار اهلا لمباشرته حتى اعتبرت عباراته في حق الغير اذا عمل لغيره فلان تعتبر في حق نفسه اولى وفي القول بصحة مباشرته لانه برأي الولي اصابة لمثل ما يصاب بمباشرة الولي مع فضل البيان وتوسع طريق الاصابة لانه يتمكن من تحصيل مقصوده بطريقين بمباشرة نفسه وبمباشرة وليه فكان ذلك انفع له ثم عند ابي حنيفة رحمه الله لما صار برأيه القاصر مجبورا بانضمام رأي وليه التحق بالبالغ حتى ينفذ تصرفه بالغبن الفاحش مع الاجانب كما ينفذ من البالغ ولا يملكه الولي ذلك عليه وعندهما لما كان نفوذ التصرف منه باعتبار رأي الولي وجب اعتبار رأيه العام وهو ما اذا اذن للصبي لتعديه عن موضعه برأيه الخاص وهو ما اذا باشر بنفسه فكما لا ينفذ تصرف الولي بالغبن الفاحش بمباشرته فكذا لا ينفذ بمباشرة الصبي بعد اذن وليه له وما قال ابو حنيفة رحمه الله اصح فان اقرار الصبي بعد اذن الولي له صحيح وان لم يملكه الولي الا اقراره عليه بنفسه وتصرفه مع الولي بغبن فاحش روايتان عن ابي حنيفة رحمه الله في رواية يصح لما قلنا انه صار كالبالغ عنده بانضمام رأي الولي الى رأيه وفي رواية لا يصح لان شبهة النيابة قائمة في تصرفه لانه في الملك اصيل وفي الرأي اصيل من وجه دون وجه وهذا لان الرأي باعتبار العقل وله اصل العقل دون وصف الكمال فكان هو باعتبار الاصل متصرفا بنفسه كالبالغ وباعتبار الوصف هو كالنائب فيثبت شبهة النيابة باعتبار وصف الرأي فلو كان نائبا من كل وجه لم يجز تصرفه معه اصلا كالوكيل فاذا كان نائبا من وجه دون وجه اعتبرت في موضع التهمة وهو التصرف مع الولي بغبن فاحش ولم تعتبر في غير موضع التهمة وهو التصرف بمثل القيمة او مع الاجانب وباعتبار ما كان نفعا محضا يملكه الصبي بدون اذن الولي وما كان مترددا لا يملكه بدون اذنه قلنا الصبي المحجور اذا صار وكيلا لم تلزمه العهدة لان في الزام العهدة عليه ضررا به فيلزم الموكل وباذن الولي يلزمه لانه لما ملك التزام النفع في ذمته بتصرفه لنفسه ملك الوكالة واذا اوصى الصبي بشيء من وصايا البر بطلت وصيته عندنا وان كان فيه نفع ظاهر لانه تصرفه الى نفسه في نيل الزلفى لو لم ينفذ يبقى على غيره لانه تبرع وهو ليس من اهله فان قيل الملك يزول بموته عنه وان لم يوص فكانت الوصية انفع في حقه من تركها لانه لو امضيه البر تصرفه الى مطلبه الحالي ولو مات يتحقق مقصده المآلي ولا كذا اذا تركها لانه قلنا الارث شرع نفعا للمورث لقوله عليه السلام لان تدع ورثتك اغنياء خير لهم من ان تدعهم عالة يتكففون الناس ولان نقل املاكه الى اقاربه عند استغنائه عنها يكون اولى عنده من النقل الى الاجانب فهو بالايصاء يترك هذا الافضل فكان ضررا في حقه ولهذا شرع الارث في حق الصبي لان البالغ يملك الايصاء كما يملك الطلاق بعد النكاح والصبي لا يملك ذلك فعلى هذا قلنا اذا وقعت الفرقة بين الزوجين وبينهما صبي مميز فانه

بان ارتد او لحق بدار الحرب وفيما يضره مقصودا لا ولاية للابوين صح

علم صح

من غير حاجة الى العوض وبقيمة صح

لا يخير الصبي ولا تعتبر عبارته في هذا الاختيار شرعا لانه من جنس ما يتردد بين النفع والضرر والغالب من حاله ان يختار من لا يأخذه بالآداب ويتركه خليع العذار لقلة نظره في العواقب فكما لا تعتبر اختياره في هذا لا تعتبر اختيار وليه لان وليه في هذه الحالة ابوه في هذه الحالة لا يحتال وابوه يحتال لنفسه فلا يصلح ان يكون ناظرا فيه لولده، وقال الشافعي رحمه الله كل منفعة يمكن تحصيلها بمباشرة وليه لا تعتبر عبارته فيه كالاسلام والبيع وما لا يمكن تحصيله بمباشرة وليه تعتبر عبارته فيه كالوصية واختيار احد الابوين واصله ان من كان موليا عليه لا يصلح ان يكون وليا لان كونه موليا عليه سمة العجز وكونه وليا آية القدرة وهما متضادان فلا يجوز اجتماعهما فلهذا اعتبر عبارته في اختيار احد الابوين وفي الايصاء لانه لا يمكن تحصيلها له بمباشرة الولي فتعتبر عبارته فيها فكذا في العبادات وابطل الايمان والردة لانهما يثبتان بطريق التبعية للابوين فلا تعتبر عبارته فيهما وقبول الهبة في قول يصح منه دون الولي وفي قول عكسه ولا فقه فيه لانه لم يبن الامر على دليل الصحة والعدم من الصبي اذ لا منافاة بين تحصيل منفعة له بواسطة الولي في حالة وبين تحصيل تلك المنفعة له بمباشرته بنفسه في حالة اخرى وانما يتحقق هذه المنافاة في حالة واحدة ونحن اذا جعلناه مسلما باسلام نفسه لا نجعله تبعا في تلك الحالة وفي الحالة التي يكون تبعا لا يكون مسلما باسلام نفسه وهذا لانه لما كان قاصر الاهلية صلح ان يكون موليا عليه ولما كان صاحب اصل الاهلية صلح ان يكون وليا ومتى جعلناه وليا لم نجعله فيه موليا عليه ومتى جعلناه موليا عليه لم نجعله وليا فيه وانها هذا عبارة عن الاحتمال اي يحتمل ان يكون موليا عليه ويحتمل ان يكون وليا لا انه مولى عليه في حال كونه وليا فيه وفيما قلنا توسيع طرق الاصابة وهو المقصود اذ المقصود من الاسباب احكامها فوجب احتمال هذا التردد في السبب وهو كونه وليا وموليا عليه لتلافيه الحكم عن التردد لانه لا يكون الا بطريق واحد وانما الامور بعواقبها ولا تردد في العاقبة لما قلنا وانما التردد يكون في الابتداء ولا عبرة به

فصل في الامور المعترضة على الاهلية

والامور المعترضة على الاهلية نوعان اي الامور التي تعترض على الاهلية التي بينا انها فيه بناء على قيام الذمة نوعان سماوي اي يكون من قبل صاحب الشرع بلا اختيار العبد فيه وهو الصغر وهو في اول احواله كالجنون لانه عديم العقل والتمييز لكنه اذا عقل فقد اصاب ضربا من اهلية الاداء لكن الصبا عذر مع ذلك بواسطة نقصان عقله فسقط به اي بالصبا ما يحتمل السقوط عن البالغ بالعذر كالصلوة والصوم فيهما يحتملان السقوط عن البالغ بالجنون وغيره فلا يسقط عنه فرضية الايمان حتى اذا اداه كان فرضا لا نفلا ولو كانت الفرضية ساقطة عنه لكان نفلا وان كان لا فرضا كما في الصلوات والزكوات الا يرى انه اذا آمن في صغره لزمته الاحكام التي تثبت تبعا للايمان الفرض كحرمان الارث ووقوع الفرقة بينه وبين امرأته الكافرة واستحقاق الارث من اقاربه المسلمين وصلوة الجنازة عليه ولو بلغ كذلك ولم يقل كلمة الشهادة لم يجعل مرتدا ولو كان الاول نفلا لما اجزى عن الفرض كما لو صلى في اول الوقت ثم بلغ في آخره وكما لو حج ثم بلغ ووضع عنه الزام الاداء والتكليف بالايمان لانه ليس باهل للزوم العهدة فان قلت كيف يكون اداء

فرضا مع عدم لزوم الاداء عليه قلت قد يقع الاداء فرضا وان لم يجب عليه كالمسافر اذا صام يقع فرضا وان كان لزوم الاداء متأخرا الى ادراك عدة من ايام اخر وكذا العبد والمريض والمسافر لا يجب عليهم الجمعة واذا ادوها يقع فرضا وجملته لما جاز ان يوضع عنه العهدة ويصح منه وله ما لا عهدة فيه لان الصبا من اسباب المرحمة بالحديث فجعل سببا للعفو عن كل عهدة يحتمل العفو بخلاف الردة لما بينا انها قبيح لعينها لا تحتمل العفو فلا يحتمل العدم بعد تحققها ولا يحرم عن الميراث بالقتل عندنا لانه جزاء على الجناية وفعله لا يوصف بالجناية بخلاف الكفر والرق لان الحرمان بهما العدم الا لا باعتبار الجزاء وهذا لانهما ينافيان اهلية الارث لانتفاء الولاية بهما والارث مبني عليها وعدم الحق لعدم سببه او لعدم اهليته لا يعد جزاء والعهدة نوعان خالصة لا يلزم الصبي بحال كما في الطلاق ونحوه ومشوبة يتوقف وجوبها على الولي كما في البيع والاجارة ونحوهما ولما كان الصبا عجزا كان سببا لثبوت ولاية الغير عليه ولسلب ولايته على الغير واما عد الصبا من العوارض وهو ملازم للانسان من حين الولادة لان الكلام في الامور المعترضة على الاهلية وقد بينا ان اهلية الوجوب بناء على قيام الذمة والادمي يولد وله ذمة صالحة للوجوب باجماع الفقهاء فكانت اهلية الوجوب ثابتة في حق الصبي وقد سقط الوجوب عنه باعتبار الصبا فكان من الامور المعترضة على الاهلية والجنون عنه فسقط به كل العبادات لانه ينافي القدرة اي القدرة على النية للعبادة لانها لا تكون بلا عقل وقصد وهو مناف لها فيفوت القدرة على الاداء فيفوت الوجوب ضرورة لكنه اذا لم يمتد الحق بالنوم وجعل كان لم يكن وهذا لانه لما كان منافيا الاهلية الاداء الا ان الانبياء عليهم السلام عصموا عنه اذ لا يجوز ان لا يكونوا اهلا للعبادة في زمان فيلزم ان يكونوا ملحقا بالبهائم الا يرى انه تعالى قال لنبينا عليه السلام فذكر فما انت بنعمة ربك بكاهن ولا مجنون اي ثابت على تذكير الناس وموعظتهم فما انت برحمة ربك بكاهن ولا مجنون كما زعموا والتقدير وانعامه عليك بالنبوة ورجاحة العقل بكاهن ولا مجنون كما زعموا لست كاهنا ولا مجنونا متلبسا بنعمة ربك كان القياس فيه ما قلنا وهو ان يسقط به كل العبادات لكنه اذا لم يمتد لم يكن موجبا حرجا الحقناه بالنوم وهو لا يمنع الوجوب لاحتمال الاداء لتوقع الانتباه عن النوم في كل ساعة وقد اختلفوا في الجنون الاصلي حكمه انه في القياس كذا فقال ابو يوسف رحمه الله هذا اذا كان عارضا بان يكون بعد البلوغ حتى يلحق بالعوارض ويقول اذا كان مفضيا الى الحرج يسقط الوجوب والا فلا فاما اذا كان اصليا بان بلغ الصبي مجنونا فحكمه حكم الصبا فيسقط الوجوب وان قل وقال محمد رحمه الله الجنون الاصلي والعارض سواء واعتبر حال الجنون الاصلي فيما يزول عنه اي في الجنون الذي يزول الا ان كلامنا في الجنون الزايل وتلحق باصله اي تلحق محمد رحمه الله الجنون الاصلي اذا زال باصل الجنون وهو ان يكون عارضا لان الاصل في الجبلة السلامة وفواتها بعارض والجنون يفوتها فيكون الاصل فيه ان يكون

عارضا والحكم في العارض انه اذا امتد يمنع الوجوب في كل فلا و نفس الجنون في اصل الخلقة متفاوت بين مديد وقصير فيلحق عند محمد رحمه الله هذا الاصلي اي الجنون الاصلي فيما اذا لم يستوعب بالجنون العارض وذلك اي الاختلاف في الجنون الاصلي اذا زال قبل انسلاخ شهر رمضان فعند ابي يوسف رحمه الله يسقط وان لم يمتد وعند محمد رحمه الله لا يسقط لانه لم يمتد وحد الامتداد في الصلوة ان يزيد على يوم وليلة اعلم ان حد الامتداد يختلف باختلاف الطاعات ففي الصلوة بان يزيد على يوم وليلة باعتبار الصلوات عند محمد رحمه الله اي فما لم يصر الصلوات ستا لا يسقط عنه القضاء وان كان من حيث الساعات اكثر من يوم وليلة ومن حيث الساعات عندهما حتى لو جن قبيل الزوال ثم افاق في الغد بعد دخول وقت الظهر لا قضاء عليه عندهما لانه من حيث الساعات اكثر من يوم وليلة وعند محمد رحمه الله يلزمه القضاء ما لم يمتد الى وقت العصر حتى تصير الصلوات ستا فيدخل في حد التكرار وهو القياس لكنهما اقاما الوقت مقام الواجب كما في المستحاضة وفي الصوم باستغراق الشهر ولم يعتبر التكرار لان الكل لا يثبت الا بحول وفي يصير التبع زايدا على الاصل ولا يجوز ان يكون التبع زايدا على الاصل وفي الزكوة باستغراق الحول وابو يوسف رحمه الله اقام الاكثر الحول مقام الكل كما هو دابه فاذا قيل هذا الحد وهو اصلي كان على هذا الخلاف اذا بلغ الصبي مجنونا وهو مالك للنصاب فمضى بعد البلوغ ستة اشهر مثلا ثم زال الجنون وتم الحول وهو مفيق فعليه الزكوة عند محمد رحمه الله ولا زكوة عليه عند ابي يوسف رحمه الله ما لم يتم الحول من وقت الافاقة لان عنده هو ملحق بالصبا ولو كان عارضا تجب الزكوة اجماعا لانه لم يمتد فاما اذا زال الجنون بعدما مضى احد عشر شهرا فكذلك عند محمد رحمه الله لعدم الامتداد وعند ابي يوسف رحمه الله لا تجب لوجود الزوال بعد حد الامتداد وقد مر ان اهلية الوجوب بالذمة والادمي يولد وله ذمة صالحة للوجوب فكان الجنون غير مناف لاهلية الوجوب لانه لا ينافي الذمة ولا ينافي حكم الوجوب اي فايدته وهو الثواب في الاخرة على تقدير الاداء اذا ادى الواجب في اداء الصوم في حقه محتمل كما مر وهو اهل للثواب لكونه مسلما الا ترى ان المجنون يرث ويملك وثبوت الارث والملك لا يكون بدون الذمة والولاية والتملك نوع ولاية قال الله تعالى [illegible] فعلم بما ذكرنا ان له ذمة صالحة للوجوب الا ان يفوت الاداء فيصير الوجوب عدما بناء على عدم الاداء وذا بان يكون مفضيا الى الحرج وكذا كان المجنون مفضيا [illegible] يؤاخذ الا فعال في الاموال على سبيل الكمال لانه اهل لحكمه وهو اداء المال باداء الولي لان فعله غير مقصود وهذا لان المجنون وان كان من اسباب الحجر لكن الحجر عن الاقوال صحيح لان اعتبارها بالشرع والشرع انفذ اقواله دون الافعال فيؤاخذ بضمان الافعال

دون الاقوال حتى لا يعتبر اقراره وبخلاف ذلك ولا يصح ايمانه لعدم ركنه وهو التصديق بالجنان والاقرار باللسان لان ذا انما يكون بالعقل وهو عديم العقل لا لكونه محجورا عن الايمان لان عدم الحكم لعدم الركن ليس من باب الحجر ولهذا كان الايمان مشروعا في حقه تبعا لابويه لانه من المنافع المحضة ولم يصح التكليف بوجه لعدم العقل الا في حقوق العباد حتى ان امراة المجنون اذا اسلمت عرض الاسلام على ولي المجنون فان اسلم وليه فعقد اقر عليه وان ابى تفرق بينهما دفعا للضرر عن المسلمة بالقدر الممكن وما كان ضررا يحتمل السقوط كالحدود والكفارات فانها يحتمل السقوط عن البالغ بالشبهات والعبادات فانها يحتمل السقوط عن البالغ بالاعذار فغير مشروع في حقه وما كان قبيحا لا يحتمل العفو فثابت في حقه حتى يحكم بردته تبعا لردة ابويه والعته بعد البلوغ اعلم ان المعتوه من اختلط كلامه فكان بعضه كلام العقلاء وبعضه كلام المجانين وذلك الاختلاط لنقصان عقله وهو كالصبي مع العقل في كل الاحكام حتى لا يمنع صحة القول او الفعل فانه لو اسلم يصح اسلامه ولو اتلف مال الغير يضمن ولو توكل من انسان يصح ويتوقف اجارته وبيعه على اجازة الولي لكنه تمنع العهدة نظرا له ومرحمة عليه واما ضمان ما يستهلك من الاموال فليس بعهدة ولكنه شرع جبرا للفائت وذا يعتمد عصمة المحل وكونه صبيا معذورا او معتوها لا ينافي عصمة المحل فيجب عليهما ضمان ما استهلكا ويوضع عنه الخطاب كالصبي دفعا للحرج عنها ويولى عليه ولا يلي على غيره لان الولاية المتعدية فرع للولاية القاصرة وليس له ولاية على نفسه لعجزه فكيف يكون له ولاية على غيره وانما تفترق الجنون الصغر في ان عارض الجنون غير محدود فقلنا اذا اسلمت امراة المجنون يعرض الاسلام على ابيه او امه ولا يؤخر الى وقت الافاقة دفعا للضرر عن المسلمة والصبا محدود لان له غاية معلومة فوجب تاخير العرض الى ان يعقل بيانه ما قال في الجامع لو ان رجلا نصرانيا زوج ابنه الصغير امراة نصرانية فاسلمت المراة وطلبت الفرقة لم تفرق بينهما وتركا على حالهما حتى يعقل الصبي لان عقل الصبي في وانه معهود فاذا عقل عرض القاضي عليه الاسلام فان اسلم والا فرق بينهما وانما صح العرض وان كان لا يخاطب الصبي بالاسلام عندنا لان ذلك وضع عنه رحمة عليه وهنا وجب العرض بخصومتها وحقوق العباد لا يسقط بعذر الصبا فلذلك يعرض عليه الاسلام اعتبارا لحق العباد بخلاف ما لو كان مجنونا فانه يعرض الاسلام على ابيه وامه فان اسلما او اسلم احدهما والا فرق بينهما لانه ليس له غاية معلومة ولا وجه الى تركهما تحت قيد الكافر ولا يصح اسلامه بنفسه ويعرض الاسلام على احد ابويه ضرورة واما الصبي العاقل والمعتوه العاقل فلا يفترقان اي فلا في كل الاحكام او في عرض الاسلام عليهما او في صحة الاسلام منهما والاول والنسيان وهو لا ينافي الوجوب في حق الله تعالى لانه لا يعدم العقل والذمة لكن النسيان اذا كان غالبا كما في الصوم والتسمية في الذبيحة وسلام الناسي يكون عفوا ولا يجعل عذرا في حقوق العباد لان حقوق العباد محترمة لحقهم

جبر المكلفين بلا ابتلاء وحقوق الله تعالى شرعت ابتلاء لا استغناء به عن الخلق ولكنه ابتلاهم لانه الهنا ونحن عبيده وللمالك ان يتصرف في ملكه كيف يشاء. اعلم ان الناسي والمخطي مخاطبان عندنا خلافا للمعتزلة وهو بناء على ان حقيقة العلم ليست بشرط لتوجه الخطاب وسبب العلم كاف عندنا وهو موجود في حقهما الا ان لهما قدرة حفظ النفس عن الوقوع في الفعل ناسيا وخاطيا في الجملة لكن فيه نوع حرج فيكون فعل الناسي والخاطي جايز المواخذة لنوع تقصير منهما وانما رفعت المواخذة في بعض المواضع رحمة وفضلا وعندهم لا يجوز المواخذة اصلا فلهذا قلنا يعذر المرء في النسيان فيما يعم وقوعه ويكثر وجوده كالنسيان في الصوم فانه غالب يلازم الطاعة لدعوة الطبع باعتبار الجوع والعطش وكالنسيان في التسمية على الذبيحة فانه يعذر فيه باعتبار الهيبة الحاصلة هنالك وهذا لان النسيان امر جبل عليه الانسان فجعل سببا للعفو في حقه لانه اعترض عليه من جهة من له الحق ولا يعذر في الكلام ناسيا في الصلوة ولا بالجماع ناسيا في الحج لان لهما احوالا مذكرة فكان بناء على تقصيره وسلام الناسي لما كان غالبا عد عذرا والحق بالمنصوص عليه واما السلام على غيره فليس بغالب في الصلوة فلم يكن عفوا حتى لو سلم على غيره في صلوته تفسد صلوته ولهذا عوتب آدم عليه السلام لانه لم يكن مبتلى بانواع مختلفة يتعذر عليه الحفظ والذكر وانما ابتلي بالانتهاء عن شجرة معينة فيسهل عليه حفظه فلهذا صار مواخذا وهذا بخلاف حقوق العباد لان النسيان ليس بعذر من جهتهم فلا يعذر المرء فيها

والنوم وهو عجز عن استعمال القدرة بفترة عارضة مع قيام عقله اي انه لا يقدر على استعمال الادراكات الحسية ليدرك المحسوسات ولا يقدر ايضا على استعمال نور العقل ليدرك المعقولات ولا يقدر ايضا على افعاله الاختيارية على استعمالها فاوجب تاخير الخطاب للاداء التي هي احواله كالقيام والقراءة والركوع والسجود لعجزه عن فهم مضمون الخطاب ولم يمنع الوجوب لاحتمال الاداء وقد مر ان الوجوب يدور مع احتمال الاداء وهذا لان النوم لا يمتد غالبا فلم يكن في وجوب القضاء عليه حرج فلم يسقط الوجوب لوجود فايدته يؤيده قوله عليه السلام من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها وينافي الاختيار اصلا حتى بطلت عباراته في الطلاق والعتاق والاسلام والردة ولم يتعلق بقراءته وكلامه وقهقهته في الصلوة حكم حتى اذا قرا في صلوته وهو نايم في حال قيامه لم تصح قراءته واذا تكلم النايم في صلوته لم تفسد صلوته ولا تكون قهقهته حدثا لان القهقهة انما جعلت حدثا لقبحها في موضع المناجاة اذ المصلي يناجي ربه ولهذا لم تكن حدثا خارج الصلوة ويسقط ذلك بالنوم ولا تفسد الصلوة ايضا لسقوط معنى الحدث عنها وقيل تفسد صلوته ويكون حدثا لان الشارع لما جعلها حدثا في الصلوة كانت حدثا في الاحوال كلها كالبول واذا كانت حدثا كانت مفسدة للصلوة وقيل تفسد صلوته ولا يكون حدثا لقصورها على التي تكون في اليقظة فصارت كالضحك وهو تفسد الصلوة لا الوضوء وقيل والصحيح انها لا تكون حدثا ولا تفسد صلوته حتى تقدر على البناء والوجه قد اندرج فيما ذكرنا

والاغماء وهو ضرب مرض يضعف القوى ولا يزيل الحجى بخلاف الجنون فانه يزيله ولهذا كان النبي عليه السلام غير معصوم عن الاغماء كما لم يعصم عن الامراض وهو معصوم عن الجنون لما تلونا وهو كالنوم في فوت الاختيار وفوت استعمال القدرة حتى بطلت عباراته بل هو اشد منه لان النوم فترة اصلية لا يخلو الانسان عنه والاغماء عارض قد يعترض انسانا دون انسان فكان الاغماء في العارضية اقوى من النوم واشد من فوت القوى لان النايم اذا نبه يتنبه ولا كذلك المغمى عليه فكان حدثا بكل حال بخلاف النوم ومنع البناء بكل حال لانه من العوارض النادرة وهو فوق الحدث فلا يلحق به في جواز البناء كالجنابة ويختلفان فيما يجب من حقوق الله تعالى لان الاغماء مناف للقوة اصلا وقد يحتمل الامتداد فيسقط به الاداء دفعا للحرج واذا بطل الاداء بطل الوجوب لما مر في الصلوة اذا زاد على يوم وليلة باعتبار الصلوة عند محمد رحمه الله وباعتبار الساعات عندهما وقد مر تقريره وكان القياس ان لا يسقط به شيء من الواجبات لانه لا ينافي العقل فصار كالنوم وامتداده في الصوم نادر فلا يعتبر لان احكام الشرع تبتنى على ما عم وغلب لا على ما شذ وندر وكذا في الزكوة واما في الصلوة فغير نادر فيعتبر وقد جاءت السنة في الصلوة فان عمار بن ياسر رضي الله عنه اغمي عليه اربع صلوات فقضاهن وعبد الله بن عمر رضي الله عنه اغمي عليه ثلاثة ايام ولياليها فلما افاق لم يقض

والرق وهو عجز حكمي لا حقيقي فرب عبد يكون اقدر من حر حسا لكنه عاجز عما يقدر عليه الحر من الاحكام شرعا كالشهادات والقضاء والولاية والمالكية للمال شرع جزاء في الاصل على الكفر لان الكفار لما استنكفوا ان يكونوا عبيدا لله تعالى جازاهم الله تعالى بان جعلهم عبيد عبيده لكنه في البقاء صار من الامور الحكمية اي في حالة البقاء غير مضاف الى الكفر ولا يراعى فيه صفة كونه جزاء حتى يبقى رقيقا وان اسلم ويثبت الرق في المتولد من المسلمين وان لم يوجد منه ثبوت الرق كالخراج فانه جزاء في الاصل لا في حالة البقاء حتى اذا اشترى مسلم ارضا خراجية من ذمي يبقى خراجية وهو يصير المرء عرضة للتملك والابتذال وهو وصف لا يتجزى لاستحالة ان يكون بعضه شايعا قويا متصفا بالمالكية واهلية الشهادة والولاية وبعضه ضعيفا زايل المالكية والولاية واهلية الشهادة وقال محمد رحمه الله في الجامع في مجهول النسب اذا اقر ان بعضه عبد لفلان انه يجعل عبدا في شهادته وفي جميع احكامه ولم يجعل بعضه حرا وبعضه عبدا حتى لو انضم اليه مثله يكونان كحر كما اقام الشرع امراتين مقام رجل كالعتق الذي هو ضده اعلم ان العتق ضد الرق ضعف حكمي

والعتق قوة حكمية وهو لا يتجزى ايضا اذ لو كان متجزيا لثبت تجزى الرق وهذا لانه لو ثبت
العتق في بعض المحل فالبعض الآخر ان كان عتيقا فظاهر وان كان رقيقا ثبت تجزيهما
حتى ان معتق البعض لا يكون حرا اصلا عند ابي حنيفة رحمه الله في شهاداته وساير احكامه
وانما هو كالمكاتب حتى يكون احق باكسابه ولا يجوز بيعه الا انه لا يقبل الفسخ بخلاف
الكتابة القصدية وكذا الاعتاق عندهما لئلا يلزم الاثر بدون المؤثر او المؤثر
بدون الاثر وهذا لانه اذا اعتق البعض فلا يخلو اما ان يثبت العتق في المحل او لا
فان لم يثبت العتق في المحل يلزم المؤثر بدون الاثر وهو ممتنع وان ثبت فاما ان يثبت
كله او بعضه فان ثبت بعضه فلا يخلو اما ان يزول الرق عنه او لا فان لم يزل يلزم
اجتماع الضدين وان زال فلا يخلو اما ان يزول بعضه او كله فان زال بعضه يلزم تجزي
العتق وان زال كله يلزم خلو بعض المحل عن احد الضدين ولانه يلزم تجزي العتق
وقد مر ان العتق والرق لا يتجزيان وان ثبت كله يلزم الاثر بدون المؤثر فلما كان
القول بتجزي مستلزما لهذه الامور الممتنعة كان القول بتجزي الاعتاق ممتنعا
ضرورة وبهذا يتضح ما قرره فخر الاسلام رحمه الله وهو ان الاعتاق انفعاله العتق اي
لازمه ومطاوعه يقال اعتقته فعتق كما يقال كسرته فانكسر فلا يتصور بدونه اي وجود
المتعدي بدون اللازم كالكسر بدون الانكسار واذا لم يكن الانفعال اي العتق متجزيا لم يكن
الفعل اي الاعتاق متجزيا وانه يلزم ما ذكرنا وهذا كالتطليق والطلاق
رحمه الله انه ازالة الملك متجزي لا اسقاط الرق واثبات العتق حتى يتوجه ما قلتم
اعلم ان الاعتاق عنده ازالة الملك وهو متجزي تبعا وزواله لما عرف في بيع
النصف وشرى النصف لكن تعلق به حكم لا يتجزى وهو العتق وهو كغسل الاعضاء
الاربعة فانها متجزية تعلق بها اباحة الصلوة وهي لا تتجزى المتصرف لا في حق غيره والملك
حقه لانه المنتفع به على الخصوص فاما الرق فحق الشرع لانه جزاء الاستنكاف
كما بينا والجزاء ما يجب لله تعالى على مقابلة العبد فكان حقه وكذا سمي القطع جزاء لانه
خالص حقه وكذا العتق الذي هو قوة حكمية به يصير المرء اهلا للكرامات لا يعد غير
موكول الى العبد حتى يتصرف فيه بل الله تعالى يثبته في المحل عند زوال كل المحل عند زوال
كل الملك عنه فلو كان الاعتاق اسقاط الرق او اثبات العتق قصدا لكان متصرفا
في حق الغير قصدا ولو جعلناه ازالة للملك قصدا ويثبت ضمن زوال كل الملك زوال
الرق وثبوت العتق لكان فيه ابطال حق نفسه قصدا ثم يبطل به حق الغير ضمنا والمرء
لا يتمكن من ابطال حق الغير قصدا ويتمكن من ابطال حق نفسه قصدا ثم يبطل به حق الغير
ضمنا الا ترى ان العبد المشترك اذا اعتق احدهما نصيب صاحبه لم يجز ولو اعتق نصيبه
جاز ويتعدى الى نصيب صاحبه بالعتق او بالفساد ضمنا والرق ينافي مالكية المال لقيام
المملوكية مالا اي هو مملوك من حيث هو مال الا من حيث انه آدمي فلا يتصور ان يكون مالكا للمال
لمنافاة المالكية والمملوكية لان احديهما سمة العجز والاخرى سمة القدرة والا المال مبتذل
ومالكه مبتذل وبينهما منافاة حتى لا يملك العبد والمكاتب التسري لانه يختص بملك
الرقبة وليس لهما ذلك بل للمولى ولا يصح منهما حجة الاسلام لعدم اصل القدرة وهي البدنية
لانها للمولى لان ذاته ملك المولى وملك الذات علة لملك الصفات القايمة بها تبعا لها
فكانت القدرة يحصل بها الفعل ملك المولى

والعبادة لا يتأدى بملك الغير لفوات معنى الابتلاء الا ما استثني عليه في ساير القرب البدنية
كالصلوة والصوم فان الاستطاعة التي تحصل الصوم والصلوة ليست ملك المولى اجماعا
لا انهما حقهما مبتنى على اصل الحرية يؤيده قوله عليه الصلوة والسلام ايما عبد حج عشر حجج
فاذا اعتق فعليه حجة الاسلام وحصل الفرق بما ذكرنا بين العبد والفقير اذا حج لانه
مالك لمنافعه فلم يكن مؤديا بملك الغير وانما شرط الزاد والراحلة لوجوب الاداء تيسيرا عليه
ودفعا للحرج عنه ولم يرد به اليسر الذي يصير به سمحا سهلا كما في الزكوة لان ذلك لا يكون
الا بخدم ومراكب واعوان وذا ليس بشرط اجماعا فلذا لم يجب عليه الاداء لفقد شرطه وصح
ذلك الوجه فلا يتحقق المنافاة وهو البيت وقيام الذمة ولا ينافي مالكية غير المال لانه غير مملوك
بدون اذن المولى ويشترط الشهود عند النكاح فانه مالك له لانه من خواص الآدمية ولهذا ينعقد
من المولى اصل النكاح ما شرع الا بالمال لا عند الاذن وانما يتوقف عند عدم الاذن
اذا اجاز لكون المالك لبضع المراة العبد لا المولى والدم والحيوة حتى لا يملك المولى
اتلافه لان فيه تفويت حيوته ويصح اقراره بالقصاص لانه اقرار بالدم وينافي كمال الحال
في اهلية الكرامات الموضوعة للبشر في الدنيا كالذمة والولاية والحل
الولاية فظاهر لان تفسيرها نفاذ قول الانسان على الغير شاء او ابى فانهما من كرامات البشر اما
يصير بهما ممتازا عن الحيوانات واهلا لتوجه الخطاب وكذا الذمة لانه
انه قوي عنده قوله تعالى اخسئوا فيها ولا تكلمون الا ترى الى ما يروى عن بعض الصحابة
هذا من اهل النار فقال هذا ابليس هذا خطاب الحبيب مرحبا بمن له هذا الخطاب فقيل له
ذمته ضعيف برقه فلم يحتمل الدين بنفسها وضمت اليه الرقبة والكسب حتى يباع فيه
الا ان يختار المولى ان يفديه وانما يباع رقبته في دين الاستهلاك ودين التجارة اذا كان
ماذونا لان الاذن انما احتاج اليه ليظهر في حق المولى ثم لا بد من استيفائه من موضعه وهو
الرقبة اذ الاصل استيفاء الحق من المحل الثابت فيه الا اذا تعذر كالحجر واذا لم يثبت في حق
المولى يطالب به بعد العتق ولم يتعلق برقبته وكسبه مثل دين ثبت باقرار المحجور ومثل
ان يتزوج امراة بغير اذن مولاه ويدخل بها لان النكاح الفاسد له شبهة العقد الصحيح
فلم يتعلق الدين برقبته لانه لم ياذن له وانما وجب باعتبار الوطء في المحل المعصوم سبب للضمان
الجابر او الحد الزاجر وتعذر ايجاب الحد للشبهة فتعين الضمان والحل اي النساء فهو من
كرامات البشر ولهذا احل لنبينا عليه السلام التسع او الى ما لا يتناهى لفضله على غيره فيتسع
بالحرية وينتقص بالرق الى النصف لان الحرية سبب لاستجلاب الكرامات فلا ينكح العبد
الا امراتين وكذا حل النساء يقتصر بالرق الى النصف حتى لا يصح نكاح الامة حالة الانضمام
الى الحرة ويصح تقدمها بعدم الانضمام اليها والعدة تنتصف اما اذا كانت بالاشهر فظاهر وكذا اذا
كانت بالحيض لان الحيضة لا تتجزى فيتكامل احتياطا وكذا الطلاق ينتصف لكن الطلقة الواحدة
لا يقبل التنصف فيتكامل ترجيحا لجانب الوجود على جانب العدم لكن عدد الطلاق لما كان
عبارة عن اتساع المملوكية اعتبر بالنساء اذ الكلام وقع في قدر المملوك للزوج فيتسع من قدر
من محله ويزداد الحلية بالحرية وينتقص بالرقية وازدياد الطلاق بناء على ذلك الا ترى ان من
ملك عبدا يملك اعتاقا واحدا ومن ملك عبدين يملك اعتاقين وعدد الانكحة لما كان عبارة عن
عن اتساع المالكية لان النكاح يثبت الملك له عليها اعتبر فيه حال الرجال حتى يتم وينتصف

الحدود والقسم بالرق لانه منتصف تؤيده قوله تعالى فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب وانتقص
بدل دمه عن الدية اذا قتل خطأ لانتقاص في كليته كما انتقصت بالانوثة لكن نقصان الانوثة
في احد طرفي المالكية بالعدم فوجب التنصيف وهذا وجب نقصان في احدهما لا بالعدم فوجب
التنقيص بيانه ان بدل الشيء يتقدر بقدره ولما كان الحر اقوى في المالكية لكونه مالكا للمال وما ليس
بمال وجبت ديته على الكمال لانه اتلاف من هو مالك للنوعين ولما كانت الحرة غير مالكة لاحد النوعين
اعني النكاح والطلاق وتملك النوع الآخر وهو المال على الكمال وجب نصف دية الرجل على قاتلها
ولما كان العبد مالكا لاحد النوعين اعني ما ليس بمال على الكمال وتملك النوع الآخر ناقصا لانه
يملك المال تصرفا ويدا لا رقبة بدليل انه ليس للمولى ان يسترد ما اودعه العبد من يد المودع
وجب نقصان بدل دمه عن الدية بما له خطر في الشرع وهو العشرة لانه يملك بها البضع المحترم
وتقطع بها اليد المحترمة اعتبارا للنقصان حاله وبقدر ابناء على ان الاذن اسقاط الحق وفك
الحجر والعبد بعد ذلك يتصرف لنفسه لانه بقي بعد الرق اهلا للتصرفات بلسانه الناطق
وعقله المميز وانما امتنع التصرفات لحق المولى وبعد الاذن يظهر مالكية العبد ويلتحق بالاحرار
تصرفا ولهذا لا يرجع بما لحقه من العهدة على المولى ولو كان الاذن انابة وتوكيلا كما قال الشافعي
رحمه الله لرجع كالوكيل ولا يقبل التوقيت حتى لو اذن للعبد يوما كان ماذونا ابدا الا
لا يتوقف ولو اذن له في نوع ونهاه عن التصرف في نوع آخر كان ماذونا في جميعها الا انه تثبت
له بالاذن يد غير لازمة حتى يملك حجره بدون استطلاع رايه لانه بلا عوض وتثبت بالكتابة يد
لازمة حتى لا يملك الفسخ بنفسه لانه بعوض فصار كالاجارة والاعارة وقال الشافعي
رحمه الله لما استفاد الولاية من جهة المولى والتصرف لا يراد لنفسه وانما يراد لحكمه والحكم
وهو الملك للمولى دون العبد لم يكن هو اهلا للتصرف اصالة بل نيابة ولم يكن اهلا لاستحقاق
اليد لان ذا انما يكون بالملك وهو معدوم وقلنا ان اهلية التكلم غير ساقطة اجماعا لان
ذا بكونه آدميا وهو مكرم بالبيان والعبد فيه مثل الحر ولهذا قبلنا روايته في الاخبار وكذا الذمة مملوكة للعبد قابلة للدين حتى يصح
اخباره بهلال رمضان وبالهدايا وغير ذلك ولهذا لو اراد المولى ان
اقرار المحجور بالدين وانما يطالب بالدين بعد العتق لعسرته في الحال
يتصرف في ذمته بان يشتري شيئا على ان يجب الثمن على العبد لا يصح كما لو شرط على اجنبي ولو كان
مملوكة للمولى لملكه كما اذا شرط على نفسه واذا ثبت انه مالك للذمة واثره في ان يتصرف فيها كان اهلا
لشغل ذمته بالدين اذ لا يتهيأ الا له التصرف الا بثبوت الدين في ذمته واذا صار اهلا
لهذه الحاجة كان اهلا لقضاء الدين تفريغا لذمته عن الدين وادنى طرق القضاء اليد
وانما جعلنا ادنى طرق القضاء لان اعلى طرق ملك اليد وملك الرقبة وملك اليد حكم اصلي
لان المقاصد انما يحصل به لا بملك الرقبة وانما شرع للضرورة لينقطع طمع الاغيار وتكثر
الفوائد بالسبب قايدا بالحكم دفعا للتقاتل والتفاني ولا يقال بان العبد لما كان مملوكا
مالا لا يتصور ان يكون مالكا للمال يدا لان ملك اليد بنفسه غير مال الا ترى ان الحيوان يثبت
دينا في الذمة في الكتابة والحاصل للمكاتب بعقد الكتابة ملك اليد ولو كان ملك اليد
مالا لكان الحيوان ثابتا في الذمة مقابلا بالمال ولا يجوز ان يثبت الحيوان دينا في
الذمة بدلا عما هو مال كما في البيع ونحوه لجهالته ومبناه على المضايقة وانما ثبت دينا
في الذمة بدلا عما ليس بمال كما في الطلاق والخلع لجريان المساهلة في ذلك ولا يقال
الحيوان يثبت دينا في الذمة في النكاح والبضع عند الدخول مال لان البضع
ليس بمال حقيقة فاذا ثبت ان للعبد ذمة وله ولاية التصرف كان العبد اهلا
فيما هو حكم العقد اصلا وهو ملك اليد والمولى يخلفه فيما هو
من الزوائد وهو ملك الرقبة

حتى كان له ان يصرفه الى قضاء الدين والنفقة وما استغنى عنه يخلفه المالك فيه ولما ثبت ان العبد
اهل للتصرف والمولى يخلفه في الملك جعل العبد في حكم الملك كالوكيل اي يثبت الملك للمولى
خلافة عنه كما يثبت الملك للموكل ابتداء خلافة عن الوكيل فان العبد اذا اتهب او اصطاد
يخلف المولى عنه في حكم الملك وكذا في حكم بقاء الاذن كالوكيل في مسائل مرض موت المولى
حتى اذا اذن وهو صحيح ثم مرض المولى يبقى ماذونا ويملك المولى حجره كالموكل يملك عزل
الوكيل ويخلفه المولى في الملك وان تعلق به وبما في يده حق الورثة والغرماء فلو كان ثبوت
الاذن ضرورة للحجر فيه اصلا لصار المحجور محجورا ولذا يصح منه التصرف بما يتغابن
وبما لا يتغابن ويعتبر من الثلث وعامة مسائل الماذون حتى اذا اذن العبد الماذون
لعبده باذن المولى ثم حجر الماذون الاول او مات ينحجر الثاني كالوكيل اذا وكل غيره
باذن الموكل ثم مات او عزل ينعزل الثاني وانه لا يؤثر في عصمة الدم اي الرق لا يؤثر
في عصمة الدم تنقيصا او اعداما لان العصمة المؤثمة بالايمان والمقومة بداره والعبد
كالحر اي العصمة على نوعين مؤثمة وهي تثبت بالايمان ومقومة وهي بدار الاسلام حتى
لو اسلم الكافر في دار الحرب يثبت له العصمة الاولى حتى لو قتله قاتل يأثم ولا يجب عليه دية
او قصاص والعبد معصوم كالحر وانما يؤثر في قيمته حتى اذا قتل العبد خطأ وقيمته مثل
الدية او اكثر تنقص عن قيمته عشرة ولهذا يقتل الحر بالعبد قصاصا لاستوائهما في
العصمة والقصاص يعتمد المساواة في العصمة لسقوط اعتبارها في غيرها كالعلم والشرف
والجمال وغير ذلك وصح امان الماذون في القتال لا لان له ولاية على الغير لان الولاية المتعدية
انقطعت بالرق لوجود ما ينافيها وهو الرق على الكمال لان الامان بالاذن يخرج عن اقسام
الولاية لانه تصير شريكا في الغنيمة بالاذن وبالامان يسقط حقه في الغنيمة فيلزمه حكم
الامان اولا ثم يتعدى الى غيره من الغانمين لانه لا يتجزى فلم يكن من باب الولاية كشهادة
العبد بهلال رمضان فانها تقبل لان الصوم يلزمه اولا ثم يتعدى الى غيره من المسلمين
وكذا الحكم في رواية الاخبار ولهذا بطل امان العبد المحجور عند ابي حنيفة رحمه الله لانه
تصرف على الناس ابتداء بالامتناع عن الاسترقاق في الاستغنام والقتل اذ لا حق
له في الجهاد حتى يكون مسقطا حق نفسه قصدا ثم يتعدى الى الغير ضمنا كما في الماذون وهو مقتضى
الولاية فهي نفاذ قول الانسان على الغير شاء او ابى كالشهادة فان قول الشاهد ينفذ على الخصم
بلا ان يتعدى اليه ولانه غير مالك للجهاد لان الاستطاعة للحج والجهاد غير مستثناة عن ملك المولى
فلا يصح امانه لان الامان من الجهاد معنى لانه شرع لما شرع له القتال وهو دفع الشر واذا لم يملك
القتال لم يملك ما هو من توابعه ولهذا لا يملك بدون اذن المولى ما يستوجب السهم الكامل
واقراره بالحدود والقصاص اي صح اقراره بالحدود والقصاص لما مر ان الرق لا ينافي
مالكية غير المال وهو النكاح والدم والحياة ويجب على المولى ... بطريق الضمن والسرقة
المستهلكة والقائمة وفي المحجور اختلاف معروف اعلم انه اذا اقر عبد بسرقة عشرة دراهم
فان كان ماذونا صح اقراره في حق القطع والمال فيقطع يده ويرد المال على المسروق منه
ان كان قائما وان كان هالكا فلا ضمان عليه صدقه مولاه او كذبه لان القطع والضمان لا يجتمعان
وان كان محجورا والمال هالك يقطع ولم يضمن كذبه مولاه او صدقه وان كان قائما وصدقه
مولاه يقطع عندهم ويرد المال على المسروق منه

لعدم المانع وان كذبه وقال المال لفلان فقال ابو حنيفة رحمه الله تقطع يده والمال للمسروق منه لان اقراره بالقطع قد صح لانه مبقي على اصل الحرية فيه فيصح بالمال تبعا الا ترى انه لا تقطع يده في حال مملوك لمولاه وقال ابو يوسف رحمه الله تقطع يده والمال للمولى لانه اقر بشيئين بالقطع وهو على نفسه فيصح وبالمال للمسروق منه وهو على سيده فلا يصح وقد تنفك القطع دون المال كما لو اقر بسرقة مال مستهلك وقال محمد رحمه الله لا تقطع والمال للمولى لان اقرار المحجور بالمال باطل لان ما في يده ملك المولى ولهذا لا يصح اقراره بالغصب فكذا بالسرقة واذا لم يصح اقراره في حق المال بقي على ملك سيده ولا يجب القطع في مال حكم بانه لسيده لان كون المال مملوكا لغير السارق غير مولاه شرط وجوب القطع وبفوات الشرط يفوت المشروط وعلى هذا قلنا في جنايات العبد خطاء ان رقبته يصير جزاء حتى اذا مات العبد لا يجب شيء على المولى لان الاصل ان يكون موجب الجناية على الجاني وامتنعت الدية هنا لان العبد ليس من اهلها لكونها صلة والعبد ليس باهل للصلات فانه لا يملك ان يهب شيئا ولا يستحق عليه نفقة الاقارب وانما قلنا ان الدية صلة لانها لا تملك الا بالقبض ولا تجب فيها الزكوة الا بالحول بعد القبض ولا يصح الكفالة بها كانها لم تجب بعد بخلاف بدل المال المتلف فان الملك فيها ثابت والزكوة واجبة قبل القبض والكفالة به صحيحة ولا يقال انها تختلف باختلاف الحال فكان دليلا على انها عوض لانا نقول هي عوض في حق المجني عليه وان كان صلة في حق الجاني كانه يهب شيئا ابتداء لان المتلف غير مال الا ان يشاء المولى الفداء فيصير عايدا الى الاصل وهو الارش عند ابي حنيفة رحمه الله حتى لا يبطل بالافلاس لانه الاصل في الجنايات خطاء وانما صرنا الى الرقبة للضرورة فاذا اختار المولى الفداء ارتفعت الضرورة ولا يعود الى الرقبة ثانيا بعارض يحتمل الزوال وعندهما يصير بمعنى الحوالة كان العبد احال الارش على المولى فاذا توى ما عليه بالافلاس يعود الى الرقبة والمرض وانه لا ينافي اهلية الحكم والعبارة لانه لا خلل في الذمة والعقل والنطق ولكنه لما كان سبب الموت وانه عجز خالص كان المرض من اسباب العجز شرعت العبادات عليه بقدر المكنة حتى يصلي المريض قاعدا ان لم يقدر على القيام ومستلقيا ان لم يقدر على القعود ولما كان الموت علة الخلافة كان المرض من اسباب تعلق حق الوارث والغريم بماله فيكون من اسباب الحجر بقدر ما يتعلق به صيانة للحق اما في حق الغرماء ففي الكل واما في حق الورثة ففي الثلثين اذا اتصل بالموت مستندا الى اوله اي انما يثبت به الحجر اذا اتصل المرض بالموت مستندا الى اول المرض حتى لا يؤثر المرض فيما لا يتعلق به حق غريم ووارث كالنكاح بمهر المثل فانه صحيح لانه من الحوايج الاصلية وحقهم يتعلق فيما يفضل عن حاجته الاصلية وقد صدر ركن التصرف من اهله مضافا الى محله فينعقد ويصح بالحال كل تصرف يحتمل الفسخ كالهبة والمحاباة ثم ينقض ان احتيج اليه وما لا يحتمل النقض جعل كالمتعلق بالموت كالاعتاق اذا وقع على حق غريم او وارث وكان القياس ان لا يملك المريض الايصاء لوجود سبب الحجر وتعلق حق الورثة الا ان الشرع جوزه بقدر الثلث نظرا له وهذا الاصل نور الله بصيرته حتى نظر الى الدنيا بعين الفنا والى العقبى بعين الخلود والبقاء صرف ماله في صحته الى وجوه الخيرات طلبا للزلفى والدرجات ومن جبل على الشح وامتنع عن الانفاق خشية الاملاق لا يفارق ماله عن نفسه وان تدارك في رحمته ومن ترقى عن

عن حضيض الغرض ولم ينزل بساحة الاولى بل اراد ان ينتفع بماله مدة حيوته ثم يصرفه الى الميراث بعد مماته فيحتاج الى تصرف يحوي هذا الغرض فلهذا شرعت الوصية في المرض والتجويز في القليل مشعر بان الحجر فيه اصل وبهذا السبب للحجر وهو ما بيننا موجود وانما رخص الشرع في القليل استخلاصا لنفسه عن الورثة ولما تولى الشرع الايصاء للورثة وابطل ايصاءه لهم بطل ذلك صورة ومعنى وحقيقة وشبهة بيانه ان الوصية للاقارب كانت مفوضة الى المورث في ابتداء الاسلام كما قال الله تعالى كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرا الوصية للوالدين والاقربين ثم تولى بيان ذلك بنفسه وقصره على حدود معلومة لازمة فتحول من جهة الايصاء الى الميراث والعم اشار بقوله يوصيكم الله في اولادكم اي الذي فوض اليكم تولى بنفسه حيث عجزتم عن مقاديرها لا تدرون ايهم اقرب لكم نفعا وقال عليه السلام ان الله تعالى اعطى كل ذي حق حقه فلا وصية لوارث اي لا وارث فنسخت الوصية للوارث ولما بطلت الوصية للوارث بطلت صورة بان يبيع عينا من اعيان ماله من بعض لورثته لانه صورة الوصية بسبب الايثار بالعين ومعنى بان يقر لاحد الورثة بمال معين لانه وصية معنى من حيث انه يسلم المقر به للمقر له بلا عوض وشبهة الحرام لما عرف وحقيقة بان يوصي لاحد الورثة بعين من اعيان ماله وشبهة بان يبيع الجيد بالردي من وارث لان الجودة متقومة في حقهم لتهمة الوصية حيث عدل عن خلاف الجنس محتجا بقوله عليه السلام جيدها ورديها سواء لحصل للوارث نوع منفعة كما تقومت في حق الصغار بان باع الولي من نفسه مال الصبي فان الجودة متقومة ثمة ولهذا لا يصح اقرار المريض باستيفاء دينه من الوارث وان لزمه في صحته واذا لم يصح اقراره مع ان ثبوته في حال عدم التهمة فلان لا يصح اذا ثبت في حال المرض وهو حال التهمة اولى وحجر المريض عن الصلات المالية الا بقدر الثلث لما بينا حتى اذا ادى في مرض موته حقا لله تعالى ماليا كالزكوة ونحوها كان معتبرا من الثلث وكذا اذا وصى بذلك عندنا وعند الشافعي رحمه الله يعتبر من جميع المال اعتبارا بحقوق العباد ولما تعلق حق الورثة والغرماء بالمال صورة ومعنى في حق انفسهم حتى لا يجوز ايثار بعضهم بصورة المال كما لم يجز الايثار بالمعنى ومعنى في حق غيرهم حتى يجوز البيع من غيرهم بمثل القيمة صار اعتاق المريض واقعا على محل مشغول بحقهم فلم ينفذ بخلاف اعتاق الراهن حيث ينفذ لان حق المرتهن في اليد دون الرقبة اي حق المرتهن في ملك اليد دون ملك الرقبة والاعتاق يلاقي ملك الرقبة قصدا او زوال ملك اليد ضمني فلا يبالي به والحيض والنفاس وهما لا يعدمان اهلية بوجه لانه لا خلل في قدرة البدن ولا في العقل والفهم لكن الطهارة للصلوة شرط وقد فوت الاداء اي الطهارة شرط لاداء الصلوة فلا يتحقق اداؤها مع الحيض والنفاس لفقد الشرط فلا يمكن القول بوجوب الاداء ضرورة والصلوة شرعت بصفة اليسر ولهذا يسقط عنه القيام اذا كان فيه حرج وكذا القعود فلو انقدرنا هما واوجبنا القضاء عليها لوقعت في حرج بين فلهذا لا يجب عليها قضاء الصلوات وقد جعلت الطهارة عنهما شرط لصحة الصوم نصا بخلاف القياس فلم يتعد الى القضاء وهذا لان الصوم تؤدى مع الجنابة فكان ينبغي ان يؤدى مع الحيض والنفاس ايضا الا ان الطهارة عنهما شرط بالحديث وهو ما قالت معاذة لعايشة رضي الله عنها ما بال الحايض تقضي الصوم ولا تقضي الصلوة قالت كان نصيبنا ذلك فنؤمر بقضاء الصوم ولا نؤمر بقضاء الصلوة والحديث الصحيح وفيه اشارة ان الطهارة عنهما شرط لصحة الصوم اذ لو لم يكن شرطا لما احتجوا الى القضاء لامكان الاداء ولا حرج في قضايه بخلاف الصلوة وهذا لان قضاء صوم عشرة ايام في احد عشر شهرا يسير وقضاء خمسين صلوة في

عشرين يوما مع احتياجهن الى اداء الصلوات عسير جدا والموت وهو عرض لا يصح معه احتمال
معاقبة للحيوة فانه ينافي احكام الدنيا مما فيه تكليف لانه يعجز القدرة والموت ينافيها
حتى بطلت الزكوة وساير القرب مما فيه عنه وانما يبقى عليه المائم اعلم ان العبادات
كلها موضوعة عن الميت لان الغرض منها الاداء عن اختيار ليحصد الابتلاء وقد فات ذلك بالموت
وما شرع عليه لحاجة غيره فان كان حقا متعلقا بالعين يبقى ببقائه كالامانات والودايع
والغصوب لان فعله فيه غير مقصود وانما المقصود سلامة العين حتى تقع لصاحبه
ولهذا لو ظفر عليه له ان يأخذ بنفسه بخلاف العبادات لان فعل من عليه ثمه مقصود
ولهذا اذا ظفر الفقير بمال الزكوة ليس له ان يأخذه وان كان دينا لم يبق بمجرد الذمة حتى ينضم
اليه مال او ما يؤكد به الذمة وهو ذمة الكفيل وهذا لان الذمة بواسطة الرق يضعف لانه اثر
الكفر وهو موت حكما مع انه يرجى زواله غالبا فلان تضعف بالموت الحقيقي وهو لا يرجى
زواله غالبا وانما يزول نادرا كما في حق عزير عليه السلام وغيره اولى فلهذا قلنا انها لا تحتمل
الدين بنفسها بدون ان ينضم اليها ما يؤكدها حتى اذا لزمه الدين مضافا الى سبب صح في حياته
بان حفر بيرا على الطريق ثم مات ووقع فيها دابة او انسان وهلكت يلزم قيمتها عليه حتى
تصح الكفالة عنه بذلك الدين ولهذا قال ابو حنيفة رحمه الله ان الكفالة بالدين عن الميت
المفلس لا تصح لان صحتها يعتمد ثبوت الدين اذ الكفالة بالدين ولا دين محال والدين وصف
شرعي يظهر اثره في توجه المطالبة وقد سقطت المطالبة بموته مفلسا والكفالة شرعت لالتزام
المطالبة ولم تبق فلا تصح الكفالة ضرورة بخلاف العبد المحجور يقر بالدين فانه اذا تكفل عنه رجل
صح لان ذمته في حقه كاملة لكونه حيا مكلفا وانما ضمت المطالبة اليها في حق المولى حتى يباع رقبته
بالدين نظرا للغرماء وقالا تصح لان الدين ساقط بل باق في نفس الامر وانما لا يطالب لعجز عن المطالبة
ولهذا يواخذ به في الآخرة ولو تبرع انسان بقضائه جاز التبرع عن الميت ولو برئ لما حل
لصاحبه الاخذ من المتبرع والجواب له عن قولهما ان عدم المطالبة لمعنى في محل الدين وهو
الذمة لانها قد خربت بالموت لا للعجز المعنى فينا وصحة التبرع بناء على ان الدين باق في
حق من له دون من عليه لان سقوطه عن المديون للضرورة فيتقدر بقدرها فيظهر في حق
احكام الدنيا ولهذا صح الضمان عنه اذا خلف مالا لان ما يفضي الى الاداء باق فيجعل باقيا
وكذا اذا خلف كفيلا صح الضمان عنه حتى لو كفل عن الميت انسان آخر
صح لتاكيد الذمة بانضمام ما يؤكدها وهما المال والكفيل وان كان شرع عليه بطريق الصلة
كنفقة المحارم بطل الا ان يوصي فيصح من الثلث وان كان حقا له بقي له ما ينقضي به الحاجة
لان مرافق البشر انما شرعت لهم لحاجتهم لان العبودية لازمة للبشر لا ينفك عنه لا في الدنيا
ولا في العقبى بخلاف العبادة فانها غير لازمة والعبودية ملازمة للحاجة والموت لا ينافي الحاجة
لانه لا ينافي العبودية ولذلك بقيت التركة على حكم ملكه عند قيام الديون عليه ليتمكن من قضاء ديونه
منها لاحتياجه ولذلك قدم جهازه على الدين لحاجته الى الكفن وحاجته الى اللباس مقدمة
في حال الحيوة على الدين فكذا بعد الممات وهذا في دين لا يتعلق بعين فاما اذا كان دينا يتعلق
بعين في حال حيوته كدين المرتهن فانه تعلق بالرهن فان ذلك الدين مقدم على التجهيز كما في حال
الحيوة يقدم على حاجته ثم ديونه لانه من حوائجه ايضا اذ الدين حائل بينه وبين الله تعالى
ثم وصاياه من ثلث ما بقي بعد التجهيز

والدين سواء كانت الوصية واقعة بان قال اوصيت لفلان بكذا او قال اعتقت هذا العبد
او مفوضة بان يوصي باعتاق عبده بعد موته او قال اعطوا لفلان كذا بعد موتي ثم وجبت
المواريث بطريق الخلافة عنه نظرا له لان ماله اذا انتقل الى من يتصل به ويخلفه كان انظر له
فيصرف الى من يتصل به نسبا يعني قريبا او سببا ودينا واراد به احد الزوجين او دينا
بلا نسب بان يوضع في بيت المال لينقضي به حوائج المسلمين ولهذا بقيت الكتابة بعد موت
المولى لما مر ان ملكه يبقى بعد موته لحاجته وقد وجدت الحاجة وهي احراز ثواب فك الرقبة
قال عليه الصلوة والسلام من اعتق عبدا اعتق الله تعالى بكل عضو منه عضوا من النار
وبعد موت المكاتب عن وفاء لان المكاتب مالك بحكم عقد الكتابة فيبقى هذه المالكية بعد موته
لانها ليست شرعت لحاجة المكاتب لينال شرف الحرية ويعتق اولاده ولئلا يتأذى في قبره
بتأذي ولده بتعيير الناس اياه برق ابيه قال عليه الصلوة والسلام يؤذى الميت في قبره
ما يؤذى به في اهله وحاجة المكاتب الى الحرية اقوى حوائجه اذ الرق اثر الكفر ودفع اثر الكفر
من اقوى الحوائج الا ترى انه ندب فيه حط بعض البدل عندنا وعند الشافعي رحمه الله تعالى يجب
حط ربع البدل بالنص لان فيه مسارعة الى وصوله الى شرف الحرية فلما جاز بقاء مالكية
المولى بعد موته ليصير به معتقا وبينا الثواب فلان يجوز بقاء مالكية المكاتب ليصير
معتقا ويعتق اولاده اولى فان قلت في ابقاء الكتابة ابقاء المملوكية للمكاتب ضرورة
ولا نظر له في ابقاء المملوكية لانها حق عليه بخلاف المالكية لانها حق له قلت المملوكية في الكتابة
تابعة لان موجب عقد الكتابة مالكية اليد والمملوكية ليست بموجب عقد الكتابة بل هي ثابتة
قبل العقد والمنظور اليه ما ثبت بالعقد وهو مالكية اليد وفي ابقائها نظر له فيبقى وباعتبار
ان الموت سبب الخلافة صار التعليق بالموت بان قال لعبده ان مت فهو حر سببا للحال
لانه لما كان الموت من اسباب الخلافة صار تعليق العتق به وهو كائن بيقين ايجاب
حق العتق في الحال والعتق مما لا يمكن نقضه فكذا حقه بخلاف ساير وجوه التعليق
فان التعليق يمنع انعقاد السبب الا ترى ان سبب الخلافة اذا وجد وهو مرض
الموت يثبت للوارث حق لا يجوز للمورث ابطاله فكذا اذا ثبت نصا بان يجعله مدبرا
يتعلق عتقه بموته يعني ان المرض سبب تعلق حق الوارث بالمال فكذا التدبير سبب تعلق
حق العبد بالحرية وكما عجز عن ابطال حق الوارث اذا تعلق حقه بالمال فلذا عجز عن بيعه
لتعلق حق العتق بنصه فان قلت الا يكون خليفة الميت اذا وصل اليه ماله كما في
الوارث قلت وهو ان المال من ثمرات ثبوت الخلافة فلا يبالي بعدمه اذ المنظور
اليه سبب الخلافة دون المال كما في حق الوارث فانه خليفة الميت وان لم يبق له مال والمدبر
خليفة الميت باعتبار صرف ماليته اليه بعد موته فينظر بعد ثبوت الخلافة فان كان الحق غير
لازم كالوصية بالمال ملك الابطال بالرجوع عنه وبيعه وهبته وان كان الحق لازما باصله
كحق العتق بالتدبير لم يملك الابطال بالبيع والهبة والرجوع للزومه في نفسه لان حق العتق
معتبر بحقيقته وذا لازم لا يحتمل النقض فكذا هذا والمزوم في سببه وهو معنى التعليق
اذ التعليق تصرف لازم لا يمكن نقضه بالرجوع عنه وقد وجد معنى التعليق في قوله انت حر
بعد موتي او انت مدبر وان لم يوجد صورة التعليق لفقدان كلمة التعليق فصار المدبر كام
الولد في عدم جواز بيعها وهذا لان ام الولد استحقت شيئين حق العتق باعتبار ان عتقها

معلق بموت سيده بها وهو كاين لا محالة وسقوط التقوم عند ابي حنيفة رحمه الله لان التقوم انما يكون
بالاحراز فالصيد قبل الاحراز ليس بمتقوم وبعد الاحراز يصير مالا متقوما والآدمي في
الاصل لسرية لانه خلق ليكون مالكا لا ليصير مالا ولكن متى تحقق احرازه على قصد التمول
صار مالا متقوما وثبت به ملك المتعة تبعا حتى صح شراء اخته رضاعا وشرى المجوسية
فاذا احصنها واستولدها فقد ظهر ان احرازه لما كان للملك المتعة لا للقصد التمول فصار الاحراز
عدما في حق المالكية ولا كان خبث تقومها وهو عزة المالية ولهذا لا تسعى لغريم ولا لوارث
وما كان مالا متقوما في حال الحيوة يتعلق به حق الغرماء والورثة بعد الممات فيعتق الحكم [illegible]
وهو حق العتق الى المدبر لوجود معناه وهو تعلق العتق بما هو كاين في الثاني وهو
ذهاب التقوم لعدم معناه وهو ذهاب الاحراز للمالية وباعتبار ان ما شرع له بقي بعد
موته لحاجته قلنا تغسل المرأة زوجها بعد الموت في عدتها لبقاء ملك الزوج في العدة
لان الزوج مالك لها فبقي ملكه فيها الى انقضاء عدتها بخلاف ما اذا ماتت المرأة لانها مملوكة
وقد بطلت اهلية المملوكية بالموت لان الملك في الآدمي شرع لقضاء حاجة المالك بخلاف
القياس لان زمان الموت زمان لا يقدر على قضاء حوائجه من المملوك بعد الموت وهو حق
عليها فلا يبقى بعد موتها الا ترى انه لا عدة عليه بعدها حتى يجوز له تزوج اختها ولو كان
على سرير ولو بقي حق من الملك لوجبت مراعاته بالعدة لان الملك المؤكد لا يزول بمجرد
المزيل كما لو طلقها او مات عنها وملك النكاح لم يشرع غير مؤكد بخلاف ملك اليمين الا ترى
انه مؤكد بالحجة اي الشهادة والمهر والحرمة المصاهرة وما لا يصلح لحاجته كالقصاص لانه
شرع عقوبة لدرك الثأر وقد وجب عند انقضاء حيوة المقتول وعند انقضاء الحيوة
لا يجب للميت شيء الا ما يضطر اليه لحاجته اذ الاصل ان لا يجب له شيء اصلا لبطلان اهلية
الملك وما ثبت انما يثبت للضرورة ولا ضرورة ههنا لانه شرع لدرك الثأر ولا ثأر له بعد الموت
وقد وقعت الجناية على اوليائه من وجه لانتفاعهم بحيوته فاوجبنا القصاص للورثة
ابتداء لان الجناية وقعت على حقهم من وجه لا ان الوارث خليفة عن الميت في القصاص
والسبب انعقد للميت فصح عفو المجروح باعتبار انعقاد السبب له ويصح عفو الوارث
قبل موته باعتبار ان القصاص ثبت للورثة ابتداء اذ لو كان بطريق الخلافة عن الميت لما صح
حال حيوة المورث كما لو ابرأ الوارث غريم المورث عن الدين حال حيوة المورث قال
ابو حنيفة رضي الله عنه القصاص غير موروث لما قلنا ان الغرض به درك الثأر وتسلم
حيوة الاولياء والعشاير كل معنى يحصل لهم فكان القصاص حقهم ابتداء الا ان
يكون موروثا فان قلت اذا كان شرعيته لدرك الثأر وان تسلم حيوة الاولياء وذلك
يوجد لهم فينبغي ان لا يجوز استيفاء القصاص الا بحضور الكل ومطالبتهم ولكن
فانه لو عفى احدهم او استوفاه بطل اصلا ولا يضمن العافي او المستوفي للآخرين شيئا
قلت القصاص وجد لانه جزاء قتل واحد وكل واحد منهم كانه يملكه وهذه كالولاية
في النكاح للاخوة فاي بادر احدهم واستوفى او عفى لم يضمن شيئا للآخرين لانه تصرف
خالص حقه ولهذا قال ابو حنيفة رحمه الله للكبير ولاية الاستيفاء قبل كبر الصغير لانه يتصرف
في خالص حقه في حق الصغير وانما لا يملكه اذا كان فيهم كبير غايب لاحتمال العفو من الغائب
ورجحان جهة وجوده لان العفو عن القصاص مندوب اليه وههنا احتمال العفو معدوم

ولا عبرة بتوهم العفو بعد البلوغ لان فيه ابطال حق ثابت للكبير وكذا قال ابو حنيفة رحمه الله
في الوارث الحاضر اذا اقام بينة على القصاص ثم حضر الغائب كلف اعادة البينة ولو كان
طريقه الوراثة لما كلف لان احد الورثة ينتصب خصما عن الباقين واذا انقلب مالا صار
موروثا اي اذا انقلب القصاص مالا صار موروثا فيقضي منه ديونه وينفذ وصاياه لان
موجب القتل في الاصل القصاص لانه المثل من كل وجه وانما تجب الدية خلفا عن القصاص
لضرورة عدم امكان رعاية التماثل فاذا جاء الخلف جعل كانه هو الواجب في الاصل وخلف
يصلح لحوائج الميت فجعل موروثا وهذا لان الخلف انما يثبت بالسبب الذي يثبت به
الاصل والسبب وجد في ذلك الوقت فيستند وجوب الخلف اليه فيكون موروثا والدليل
على انه يجب من الاصل وانه موروث ان حق الموصى له يتعلق بالدية وان كان لا يتعلق بالقود
ولو لم يكن كذلك لما تعلق بها حقه ويعتبر سهام الورثة في الخلف دون الاصل اي يأخذ كل
واحد من الدية بقدر حقه لانه متجزئ بخلاف القصاص لانه لا يتجزى فينتصب لكل واحد منهم كملا
ولكل واحد منهم ان يستوفيه ففارق الخلف الاصل لاختلاف حالهما من الصلاحية لحاجة
الميت وعدم الصلاحية ومن التجزي وعدمه ووجوب للزوجين يصلح سببا لدرك الثأر
لثبوت الاتحاد بين الزوجين كالدية اي وجب بالزوجية نصيب في الدية لان الزوجين [illegible]
واحد الزوجين يحترز في مال الآخر فوق ما يحترز الاقارب وصارت كالنسب [illegible]
في احكام الآخرة وهو ما يجب له على غيره بسبب ظلم ظلمه او ما يجب له من الحسنات
والطاعات وما يجب عليه بسبب المعاصي والجنايات وما يلقاه من ثواب وكرامة بسبب العبادة
والطاعات او عقاب وملامة بسبب المعاصي والسيئات فالقبر للميت كالرحم للماء والمهد
للطفل من حيث انه يكون فيه الى ان يخرج منه وهو روضة دار المتقين وحفرة نار
للخاسرين ويقال للمتقي نم نومة العروس لا حزن عليك ولا بؤس فكان له حكم الاحياء وذلك كله
ما مضى عليه فهو في القبر الابتلاء بسؤال منكر ونكير في الابتداء ونرجو الله ان يجعل لنا روضة بفضله
وكرمه وهو مكتسب وهو انواع الجهل وهو انواع اربعة جهل باطل لا يصلح عذرا في الآخرة كجهل
الكافر وجهل صاحب الهوى في صفات الله تعالى واحكام الآخرة وجهل الباغي حتى يضمن مال العادل
اذا اتلفه وجهل من خالف في اجتهاده الكتاب والسنة كالفتوى ببيع امهات الاولاد ودونه
اعلم ان العوارض نوعان سماوي وهو عشرة انواع الصغر والجنون والعته والنسيان
والنوم والاغماء والرق والمرض والحيض والنفاس والموت وهذا نوع واحد وقد مر تقرير المجموع
ومكتسب من جهة العبد وهو سبعة انواع الجهل والسكر والهزل والسفه والخطأ والسفر
والاكراه وانما عد الجهل من العوارض المكتسبة لانه لما كان قادرا على ازالته بتحصيل العلم جعل
كانه المكتسب ولم يعد الرق من العوارض المكتسبة لانه جزاء الكفر في الاصل لا اختيار للعبد
في ثبوت الاجزية لانها تثبت جبرا من الله تعالى وبعد ما ثبت الرق لا يتمكن من ازالته بخلاف الجهل
ثم الجهل على اربعة انواع جهل لا يصلح عذرا وهو اربعة انواع [illegible] واقوى جهل الكافر
وانه لا يصلح عذرا اصلا لانه مكابرة وعناد بعد وضوح الدليل لانه ان حدث العالم ثابت
حسا ومشاهدة لكونه محاطا بالحوادث وعقلا فان الجسم لا يخلو عن الحوادث وما لا يخلو عنها
فهو حادث وقد علم ان الحادث لا بد له من محدث لانه جايز الوجود وما جاز عليه الوجود والعدم
لم يكن وجوده من مقتضيات ذاته فاختصاصه بالوجود دون العدم خصوصا بعدما كان
عدما دليل على ان له محدثا فكان الكافر على هذا منكرا لما ثبت بطريق لا يمكن انكاره وجحوده

فيكون مكابرا جاحدا بعد وضوح الدليل ضرورة واختلفوا في ديانة الكافر على خلاف حكم الاسلام
فقال ابو حنيفة رضي الله عنه انها تصلح دافعة للتعرض والدليل الشرعي في الاحكام التي تقبل
التغيير عقلا كتحريم الخمر ونكاح الاخت ولهذا كان حلها ثابتا فيما سلف من الزمان حتى
لو اراد واحد منا التعرض عليه باتلاف خمره فانه يدفعه بديانته ولو اراد ان تقيم
الدليل عليه يدفعه ايضا بديانته ليصير الخطاب قاصرا عنهم في احكام الدنيا استدراجا
لهم وهو الاستدانة قليلا قليلا الى الهلاك ومكرا عليهم وهو الاخذ على الغرة وتمهيدا
لعقاب الآخرة تحقيقا لقوله عليه السلام الدنيا سجن المؤمن وجنة الكافر وهذا لانه
لا خطاب في الجنة بل فيها ما تشتهي الانفس وهم لما لم يلتفتوا الى الخطاب جعلوا كانهم فيها واما
فيما لا يحتمل التغيير عقلا كعبادة الصنم والنار وغير ذلك فلا تصلح دافعا حتى انه
لا يعطى للكفر حكم الصحة بحال ويبتنى على هذا ان جعل الخطاب بتحريم الخمر والخنزير كانه
غير نازل في حقهم في احكام الدنيا من التقوم وايجاب الضمان بالاتلاف وجواز البيع وغير ذلك
وجعل لنكاح المحارم فيما بينهم حكم الصحة لانهم يكذبون المبلغ ويزعمون انه لم يكن رسولا
وولاية الالزام بالسيف والمحاجة منقطعة لمكان عقد الذمة فصار حكم الخطاب قاصرا
عنهم حتى اذا وطيها بذلك ثم اسلما كانا محصنين فيحد قاذفهما واذا طلبت المراة النفقة
بذلك النكاح قضي بها عنده ولا يفسخ حتى يترافعا ويطلبا من القاضي حكم الاسلام فانه يفرق
بينهما اما اذا طلب احدهما من القاضي حكم الاسلام ولم يطلب الآخر فلا يفرق بينهما عنده وعندهما
يفرق بينهما فان قلت ديانة الكافر لا تصلح حجة متعدية بالاتفاق الا يرى انه اذا
تزوج المجوسي بنته ثم هلك عنها وعن بنت اخرى فالثلثان لهما بالنسب ولا يرث
المنكوحة منهما بالنكاح لان ديانتها لا تصلح حجة متعدية الى الاخرى فينبغي ان لا يجعل
حجة متعدية في ايجاب الحد على القاذف واستحقاق القضاء بالنفقة وايجاب الضمان على
متلف الخمر والخنزير قلت ما ذكرت يفضي الى التناقض وهذا لان ما قلت يفضي الى
ان لا تعتبر ديانتهم اصلا وقد اعتبرت ديانتهم بالاجماع في اخذ العشر من خمور اهل الحرب
ونصفه من خمور اهل الذمة ومن ثمنها عند الشافعي رحمه الله فدل ان ديانتهم معتبرة وما قلت
يفضي الى ان لا تعتبر ديانتهم فيتناقض والتناقض مردود واذا لم يكن اعتبار ديانتهم
في اخذ العشر منهم حجة متعدية فكذا في هذه المسائل التي ذكرتها بل ديانتهم تصير حجة
عليهم ونأخذ منهم باعتبار ديانتهم وانما لا نأخذ من خنازيرهم لان ولاية الاخذ باعتبار
الحماية واما المسلمون يحمي خمر نفسه للتخليل فكذا يحميها على غيره ولا يحمي خنزير
نفسه فكذا لا يحميه على غيره وهذا الذي ذكرنا الدفع سؤالهم وحسم الجواب انا لا نجعل
الديانة متعدية في جميع هذه المسائل بل الكل بناء على ان ديانتهم دافعة وهذا لان الخمر
اذا بقيت متقومة لم يثبت بالديانة الا دفع الالزام بالدليل بيانه ان الخمر كانت في
الاصل متقومة وانما ابطل النص تقومها فكانت ديانتهم دافعة الزامنا اياهم بالنص
لا مثبتة تقومها فلذا بقي تقومها على الاصل وقد وجد سبب الضمان وهو الاتلاف من المسلم
جنايةً فضمن وانما تصير الديانة متعدية اذا كان الضمان مضافا الى التقوم وليس كذلك فهو
شرط الضمان لانه قائم بالمحل ولهذا يضاف الضمان الى الاتلاف ولا يضاف الضمان الى التقوم لكن للمسلم ان يدعي
عدم الشرط وهو التقوم والكافر يدفعه بديانته وقد كانت متقومة في الاصل فيجب الضمان
باتلاف المتلف لا بتقوم المتلف وانما قلنا ان الضمان اذا اضيف الى التقوم كانت

متعدية لان التقوم ساقط عند المسلم فكانت السبب غير موجود في حق المسلم
فلو ثبت لثبت بالزام الكافر على المسلم وذلك منتف وكذا احصان المقذوف شرط
لا علة وانما العلة هو القذف فلا يكون الحد مضافا الى الاحصان فيكون ثبوته باعتقادهم
وديانتهم بل مضافا الى القذف وهو موجود من المسلم حسا واما النفقة فانها شرعت
في الاصل بطريق الدفع اي دفع الهلاك عن المنفق عليه ودفع الهلاك لا يكون الزاما فعلم
ان وجوب النفقة في نكاح المحارم لم يكن باعتبار ان ديانتهم متعدية بل باعتبار دفع
الهلاك فانها لما كانت محبوسة له وجبت نفقتها عليه دفعا للهلاك لان كونها محبوسة
لحقه سبب لعجزها عن الانفاق على نفسها بما لها وما لها من المال لا يفي بالنفقة الدارة
فصار سبب الهلاك الا ترى ان الاب يحبس بنفقة الابن الصغير لما يحل دفعه اذا
قصد قتله اي قصد قتل الابن فانه يحل للابن دفعه بالقتل دفعا للهلاك عن نفسه
ولا يحبس الاب بدين الابن عند مطالبته لانه جزاء الظلم ابتداء لا دفع للضرر عن الابن ولما
لا يقتل له قصاصا فعلم ان وجوب النفقة لدفع الهلاك عن المنفق عليه ولذا لما يحبس
للاب به بخلاف الميراث لانه صلة مبتداة فلو وجب بديانة المنكوحة لكانت ديانتها
ملزمة على الاخرى زيادة الميراث فان قلت قد دانت الاخرى بوجوب الميراث اذ
من ديانتهم صحة مثل هذا النكاح قلت كان كثير من مشايخنا رحمهم الله يأبى على هذا
قول ابي حنيفة رضي الله عنه ينبغي ان يستحق الميراث بالزوجية لان عنده هذا النكاح
محكوم بالصحة والمذكور في الكتب مطلقا قولهما كذا ذكره الامام البرغري رحمه الله في طريقته
وذكره الامام خواهر زاده رحمه الله في مبسوطه وانما لم تتوارثا لانه ثبت لنا بالدليل جواز
نكاح المحارم في شريعة آدم عليه السلام ولم يثبت كونه سببا للميراث في حينه فلذا
لم يثبت الارث في نكاح المحارم وقال القاضي الامام في الاسرار ولا ترث المنكوحة بالنكاح
لانه فاسد في حق الاخرى التي نازعته في الارث وهذا لانهما لما تخاصما الى القاضي دل
انهما ما اعتقدت ذلك وسبب استحقاق الميراث انما هو النكاح والاخرى تنازعه
وتنكر صحته وهي تحتاج الى الالزام عليه فلا يصلح هذا النكاح المتنازع فيه حجة
على الاخت الاخرى في استحقاق الارث واذا لم يفسخ بمرافعة احدهما فقد جعلنا
الديانة دافعة وانما يفرق اذا ترافعا لان مرافعتهما كتحكيمهما وقيل الجواب الصحيح
عن فصل النفقة انها اذا اتيانا فقد دانا بصحة النكاح فيؤخذ الزوج بديانته
لان ديانته حجة عليه فلو نازع عند القاضي بعد النكاح بان لا ينفق عليها لا يصح لانه
التزم ذلك بديانته فلا يسقط ذلك الا باسقاط صاحب الحق عنه بخلاف منازعة
من ليس في نكاحها اي البنت الاخرى لانها لما نازعت اختها في استحقاق الارث علم
انها لم تلتزم هذه الديانة ولم يوجد منها ما يدل على الالتزام سابقا فاما القاضي فانما
لزمه بتقلد القضاء لا بخصومتهما وقد وافق ابو يوسف ومحمد رحمهما الله ابا حنيفة رحمه الله
في ان ديانتهم دافعة لا متعدية وملزمة الا انهما قالا ان تقوم الخمر واباحة شربها
وتقوم الخنزير واباحته كان حكما اصليا فاذا قصر الدليل بسبب ديانتهم بقي

على الامر الاول فاما نكاح المحارم فلم يكن امرا اصليا الا ترى ان الرجل لم يحل له اخته من بطن واحد في زمن آدم عليه السلام فعلم انه كان حكما ضروريا لا اصليا حيث يتقدر بقدر الضرورة واذا كان كذلك فلم يجز استبقاؤه لقصور الدليل فلم يحد قاذفه لانه صار في مقابلة اما حل الخمر والخنزير فقد كان امرا اصليا فامكن استبقاؤه لقصور الدليل في حقهم بناء على اعتقادهم ولان حد القذف مما يندرا بالشبهات فصار قيام دليل التحريم وهو قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم وبناتكم واخواتكم شبهة في درء الحد عن قاذفه والقضاء بالنفقة على الطريق الاول باطل وهو ما قالا بان نكاح المحارم لم يكن امرا اصليا فلم يجز استبقاؤه لقصور الدليل فكان النكاح فاسدا فلم يكن الحبس موجبا للنفقة كما في النكاح الفاسد في حق المسلمين واما على هذا الطريق وهو حد القذف مما يندرا بالشبهات فصار قيام دليل التحريم شبهة فهذا الدليل يقتضي ان تكون لها النفقة لانه سلم صحة نكاح المحارم في حقهم حيث اسقط الحد عن القاذف لمكان الشبهة وانما لم تجب لانها من جنس الصلات المستحقة ابتداء فصارت كالميراث ولهذا لم يشترط لها حاجة المستحق فان نفقة المراة تجب وان كانت غايقة في اليسار ولو كان وجوب النفقة لدفع الهلاك كما قال ابو حنيفة رحمه الله لما وجبت نفقتها لعدم الحاجة اليها فعلم انها صلة مبتداة فلو اوجبنا النفقة لكانت ديانتهم ملزمة لا دافعة والجواب لابي حنيفة عما قالا ان النفقة صلة مبتداة ولم تشرع لدفع الهلاك لانه لم يشترط لها حاجة المستحق ان الحاجة الدائمة بدوام الحبس لا يردها المال المقدر وكانت الحاجة متحققة ضرورة بيانه ان المراة وان كانت غنية فهي محبوسة لحقه ولها وان كان كثيرا فهو مقدر فلا يبقى بدوام حبسها فيحتاج الى النفقة فعلم ان وجوب النفقة لدفع الهلاك والشافعي رحمه الله جعل الديانة دافعة للتعرض لا غير حتى لا يحد الذمي بشرب الخمر فاما سائر الاحكام كوجوب الضمان على المتلف ووجوب النفقة وغير ذلك فلا تثبت لانا لو قلنا بثبوتها لكانت ديانتهم ملزمة والجواب عما قال ان سائر الاحكام لا تثبت لانه يؤدي الى ان تكون ديانتهم ملزمة ان تقوم الاموال واحصان النفوس من باب العصمة والعصمة هي الحفظ ولا تصير الاموال والنفوس محفوظة عن ايدي المسلمين الا بعد ان يجب الضمان باتلافهم فوجب الضمان ضرورة العصمة وقد بينا ما يبطل به مذهبه حيث قلنا ان الضمان لا يجب بتقوم المتلف بل باتلاف المتلف وحد القذف يجب بقذف القاذف لا باحصان المقذوف فكانت ديانتهم دافعة لا متعدية ولا يلزم على قولنا ان ديانتهم معتبرة في حق الدفع استحلالهم الربوا فانه لا يصح في حقهم ولا دانوه لان ذلك ليس بديانة بل هو فسق في ديانتهم لان من اصل ديانتهم تحريم الربوا قال الله تعالى فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات احلت لهم وبصدهم عن سبيل الله كثيرا واخذهم الربوا وقد نهوا عنه

وذلك مثل خيانتهم فيما ائتمنوا في كتبهم فانهم نهوا عن ذلك قال الله تعالى واذ اخذ الله ميثاق الذين اوتوا الكتاب لتبيننه للناس ولا تكتمونه فنبذوه وراء ظهورهم واشتروا به ثمنا قليلا فبئس ما يشترون وذلك كاستحلالهم الزنا فانه حرام في الاديان كلها وثانيها جهل صاحب الهوى في صفات الله تعالى فالفلاسفة امتنعت عن اطلاق اسم العالم والقادر والسميع والبصير على الباري تعالى تفاديا عن التشبيه فان واحدا منا يتسمى بذلك فلو اطلقناها على الباري لادى الى التشابه في الاسم وذلك منتف والمعتزلة امتنعت عن اثبات معاني هذه الاسامي فانهم يقولون بانه عالم قادر ولا يقولون ان له علما وقدرة لانه يفضي الى التشابه لما بينا والمشبهة اثبتوا هذه المعاني على وجه يفضي الى التشبيه وجعلوها من جنس صفات البشر واحكام الآخرة كانكار المعتزلة عذاب القبر تشبثا بان تعذيب من لا حيوة له محال والرؤية تمسكا بان رؤية من ليس في جهة محال وخروج مرتكب الكبيرة من النار قياسا لاحد الفريقين على الآخر اعني الاشقياء على السعداء كيف وقد وجد التنصيص على الخلود في الفريقين فهذا الجهل لا يصلح عذرا لانه مخالف للدليل الواضح الذي لا شبهة فيه وهو قوله تعالى هو الله الذي لا اله الا هو عالم الغيب والشهادة الى آخر السورة وغير ذلك من الآيات الدالة على ثبوت هذه الاسماء ولو ثبت التشابه بمجرد اطلاق الاسم لما ثبت التضادات وكمال الا التشابه باطلاق اسم الموجود عليه وعلينا لا يثبت باطلاق غيره من الاسماء وقوله انزله بعلمه وهو الرزاق ذو القوة المتين وقد علم استحالة اتصاف الذات بكونه عالما قادرا بدون العلم والقدرة لان الاسماء المشتقة من المعاني لا يتصور ثبوتها بدون تلك المعاني وقوله تعالى اغرقوا فادخلوا نارا ربنا امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين وقوله عليه السلام استنزهوا من البول فان عامة عذاب القبر منه والله تعالى قادر على ان يخلق فيه حيوة بقدر ما يتألم به وقوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة والنظر المضاف الى الوجه المقيد بكلمة الى لن يكون الا نظر العين وقوله عليه الصلوة والسلام انكم سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر وقوله عليه السلام شفاعتي لاهل الكبائر من امتي وغير ذلك من الآيات والاحاديث الدالة على عذاب القبر وثبوت الرؤية وخروج مرتكب الكبيرة من النار وثالثها جهل الباغي فانه لا يكون عذرا ايضا لانكاره الدليل الواضح الدال على امامة علي رضي الله عنه وهو اجماع الامة والنصوص الدالة على امامته فكان جهل صاحب الهوى والباغي باطلا كالا ان قال الا ان صاحب الهوى مسلم متاول بالقرآن فان نافي الصفات والرؤية والخروج من النار متاول بقوله تعالى ليس كمثله شيء وبقوله لا تدركه الابصار وبقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها وقوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها

والباغي متأول بقوله تعالى كتب عليكم القصاص في القتلى فكان جهله دون جهل الكافر
ولكنه لما كان من المسلمين بأن لم يغل في هواه أو ممن ينتحل الإسلام بأن غلا في هواه حتى
كفر لزمنا مناظرته والزامه واظهار فساد تأويله لما بينا في العمدة ومدارك التنزيل
ولهذا قلنا اذا اتلف الباغي مال العادل أو نفسه ولا منعة له يضمن وكذلك ساير
الاحكام يلزمه لانه مخاطب لامكان الالزام بالدليل لكونه مسلما فاذا صار للباغي منعة
سقط ولاية الالزام ووجب العمل بتأويله الفاسد ولا يؤاخذ بالضمان لانه لا يفيد
ووجبت المجاهدة لمحاربتهم ووجب قتل أسراهم دفعا لمادة شرهم لانهم يسعون
في الارض بالفساد والتذفيف على جريحهم وهو بالذال والذال الاسراع في القتل
والمراد هنا اتمام القتل ولم نضمن نحن اموالهم ودماءهم ولم يحرم عن الميراث
بقتلهم لان الاسلام جامع بين المورث والموارث فلم يثبت اختلاف الدين الذي يمنع
الارث والقتل حق فلم يكن القتل المانع من الارث موجودا كما في القصاص وهم
لم يحرموا ايضا ان قتلوا عند ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله لان القتل منهم في حكم الدنيا بشرط
المنعة في حكم الجهاد بناء على ديانتهم وان كان باطلا في الحقيقة وهذا لانهم يقولون
نحن على الحق وانتم على الباطل فلزمنا مجاهدتهم وليس لنا ولاية الالزام عليهم
وديانتهم معتبرة لكونهم مسلمين وما فعلوا كان امرا بالمعروف ونهيا عن المنكر
عندهم ووجب حبس الاموال زجرا لهم ولا نملك اموالهم لان اصل الدار واحدة
اذ الكل دار الاسلام وفي حكم الديانة مختلفة حيث اعتقد كل فريق ان الفريق
الآخر على الباطل فثبت العصمة من وجه دون وجه فلم يجب الضمان بالشك ولم يجب
الملك بالشبهة بيانه ان الدار لو كانت مختلفة من كل وجه لثبت الملك بالاستيلاء
التام ولم يجب الضمان ولو كانت متحدة من كل وجه لم يثبت الملك ووجب الضمان فلما
كانت مختلفة من وجه لم يثبت كل واحد بالشك بخلاف اهل الحرب لان الدار مختلفة
من كل وجه والمنعة متباينة فبطلت العصمة لنا في حقهم ولهم في حقنا من كل وجه
ورابعها جهل من خالف في اجتهاده الكتاب والسنة من علماء الشريعة او عمل
بالغريب من السنة على خلاف الكتاب او السنة المشهورة فانه ليس بعذر اصلا
مثل الفتوى ببيع امهات الاولاد فانه مخالف للاجماع لان الامة اجمعت على
عدم جواز بيعهن والاجماع ثابت بالكتاب فكانت مخالفة الاجماع مخالفة
للكتاب وفي استباحة متروك التسمية عمدا فانه مخالف للكتاب وهو قوله تعالى
ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه والقضاء بالشاهد الواحد ويمين المدعي فانه
مخالف للكتاب وهو قوله تعالى ذلك ادنى ان لا ترتابوا ولا مزيد على الادنى وللسنة
المشهورة وهو قوله عليه السلام البينة للمدعي واليمين على من انكر وقد مر تحقيقه
في قسم السنة ومثل القول بالقصاص في القسامة لانا امرنا بالامر بالمعروف والنهي
عن المنكر فخلاف الكتاب منكر فلزمنا النهي عنه فلا يكون ذلك عذرا لهم اصلا

اصلا

وعلى هذا ينبغي ما ينفذ فيه قضاء القاضي وما لا ينفذ اي ما كان على خلاف الكتاب
او السنة المشهورة او الاجماع لا ينفذ فيه قضاء القاضي وما لا يكون كذلك ينفذ
والثاني الجهل في موضع الاجتهاد الصحيح كمن صلى الظهر على غير وضوء
ثم صلى العصر بوضوء وعنده ان الظهر جايز والعصر فاسد لان هذا جهل على
خلاف الاجماع لان اداء الظهر بغير وضوء لا يجوز اجماعا فلا يصح شبهة وعذرا
وان قضى الظهر ثم صلى المغرب وعنده ان العصر جايز جاز ذلك لان هذا جهل
في موضع الاجتهاد في ترتيب الفوايت فان من لا يقول بوجوب الترتيب يقول
بان كل فرض اصل بنفسه فلا يكون شرطا لغيره قياسا على ما اذا ضاق الوقت
او كثرت الفوايت وكمن قتل وله وليان فعفى احدهما عن القصاص ثم قتله
الثاني وهو يظن ان القصاص باق على الكمال وانه وجب لكل واحد قصاص كامل
فانه لا قصاص عليه لان جهله حصل في موضع الاجتهاد في حكم يسقط بالشبهة فان
عند بعض العلماء لا يسقط القصاص او في موضع الشبهة وانه يصلح شبهة كالمحتجم
اذا اكل على ظن انها فطرته اي ظن ان الحجامة فطرته وظن انه على تقدير الاكل بعده
لا يلزمه الكفارة لفساد صومه بالحجامة فان جهله يكون عذرا مسقطا للكفارة
لانه ظن في موضع الاجتهاد فان عند الاوزاعي رحمه الله تفسد صومه لقوله عليه السلام
افطر الحاجم والمحجوم وكفارة الافطار مما تسقط بالشبهة وكمن زنى بجارية والده
او امرأته على ظن انها تحل له فان الحد لا يلزمه لان هذا جهل حصل في موضع الاشتباه
لان وطي الاب جارية ابنه لا يوجب الحد والقرابة واحدة وهذا القرب لما اوجب تأويله في
احد الطرفين اشتبه على الولد فظن انه يوجب تأويلا في الطرف الآخر كما في الشهادة وكذا
في جارية امرأته لانه ينتفع بمالها من غير استيذان وحشمة فظن في الاستمتاع ايضا
هذا التأويل في موضع الاشتباه شبهة في الحد دون النسب والعدة اي يؤثر في سقوط
الحد ولا يؤثر في ثبوت النسب والعدة لان الوطي حصل في غير الملك فكان زنا لكن بحكم
الاشتباه يسقط الحد اما النسب فلا يثبت لان ثبوت النسب يعتمد قيام
الملك للمحل من وجه او من كل وجه او حق في المحل ولم يوجد بخلاف ما اذا وطي جارية
اخيه او اخته وقال ظننت انها تحل لي فانه يحد لانه لا يسوطه في المال هنا فلم يستند
الظن الى دليل فلا يلتفت اليه وكذا كل حربي اسلم ودخل دارنا فشرب الخمر
وقال لم اعلم بالحرمة لم يحد بخلاف ما اذا زنى لانه حرام في الاديان كلها فلا يكون جهله
عذرا اما الخمر فانها كانت حلالا في وقت وبخلاف الذمي اذا اسلم ثم شرب
وقال لم اعلم بحرمتها فانه يحد لانه بالسكون في دارنا عرف حرمتها وهذه المسايل بناء
على هذا الاصل الذي ذكرنا وهو ان الجهل في موضع الاشتباه يكون شبهة في حد الحد وفي غير
موضع الاشتباه لا والثالث الجهل في دار الحرب من مسلم لم يهاجر فانه يكون عذرا له في

في الشرائع حتى انها لا تلزمه لان الخطاب النازل خفي فيصير الجهل به عذرا الا انه غير مقصر وانما جاء ذلك من قبل خفاء الدليل في نفسه وكذا الخطاب في اول ما نزل فان من لم يبلغه كان معذورا امثال ما روينا في قصة قباء فانهم كانوا في الصلوة حين علموا بتحويل القبلة فاستداروا كهيئتهم وقالوا للنبي عليه السلام كيف صلوتنا الى بيت المقدس قبل علمنا فنزل وما كان الله ليضيع ايمانكم اي صلوتكم الى بيت المقدس لان الصلوة لا تكون الا بايمان وقصة تحريم الخمر فان قوله تعالى ليس على الذين امنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا الآية نزل في قوم شربوا الخمر بعد نزول آية التحريم قبل بلوغ الخطاب اليهم فعذروا فاما اذا انتشر الخطاب وشاع في دار الاسلام فقد تم التبليغ من صاحب الشرع فمن جهل بعد ذلك فذلك الجهل من قبل تقصيره لا من قبل خفاء الدليل فلا يعذر كمن لم يطلب الماء في العمران وتيمم والماء موجود فصلى لم يجز وتلحق به جهل الشفيع حتى اذا بيعت دار بجنب داره ولم يعلم بالبيع يكون جهله عذرا ويثبت له حق الشفعة اذا علم بالشفعة لان دليل العلم خفي لان صاحب الدار يتفرد ببيعها وفيه الزام انه يلزمه طلب المواثبة والتقرير وما فيه الزام يتوقف على علم من يلزمه كما في احكام الشرع فان ما فيه الزام على المكلف يتوقف على علمه الا ان الخطاب لما انتشر في دار الاسلام لم يشترط حقيقة العلم ثمه وفي الشفعة لما كان دليل العلم خفيا يشترط حقيقة العلم فيشترط ابو حنيفة رحمه الله في الذي يبلغه من غير رسالة العدد او العدالة وكذلك قوله في تبليغ الشرائع الى الحربي الذي اسلم في دار الحرب ولم يهاجر الينا اذا لم يكن المبلغ رسول الامام لانه الزام على المؤمن اما اذا كان رسول الامام فلا يشترط ذلك لانه قائم مقام الامام وفي تبليغ الشرائع الى الحربي الذي اسلم في دار الحرب كلام بيناه في قسم السنة وجهل الامة المنكوحة اذا اعتقت بالاعتاق يكون عذرا لان الدليل خفي في حقها اي دليل ثبوت الخيار وهو العتق لتفرد المولى به او بالخيار اي جهلها بخيار العتق بعد العلم بالاعتاق يكون عذرا لانها لا تقدر على معرفة احكام الشرع لاشتغالها بخدمة مولاها ولانها تدفع ضرر زيادة الملك عليها ودفع الضرر يتوقف على حقيقة العلم اذ لا يتصور الدفع من الجاهل بخلاف البكر الصغيرة اذا بلغت وقد زوجها اخوها فلم تعلم بخيار البلوغ فانه يجعل سكوتها رضا ولم يجعل جهلها بالخيار عذرا لانها حرة تقدر على معرفة احكام الشرع والدار دار العلم فلم تعذر بالجهل لانه تقصير من جهتها ولانها تريد بذلك الزام الفسخ ابتداء لا الدفع عن نفسها اذ النكاح ثابت ولم يزدد شيء ببلوغها اما المعتقة فانها تدفع زيادة القيد ولهذا افترق الخيار ان في شرط القضاء فشرط القضاء في خيار البلوغ لا في خيار العتق حتى اذا اختارت فسخ النكاح بعد البلوغ لا ينفسخ النكاح بدون قضاء القاضي ولهذا يثبت التوارث اذا مات احدهما بعد ردها النكاح قبل القضاء وفي خيار المعتقة يرتفع النكاح بمجرد اختيارها نفسها لانها دافعة لا ملزمة وما يلزم على الزوج فهو ضمني والدفع والرد صحيح من غير القضاء وجهل البكر البالغة بالنكاح اي زوجها الولي ولم تعلم بالنكاح فسكتت يجعل جهلها عذرا حتى يكون لها الخيار اذا علمت وجهل الوكيل والماذون بالاطلاق وضده اي جهل الوكيل بالوكالة يكون عذرا حتى

لا يصير وكيلا بدون علمه لان في صيرورته وكيلا ضرب ايجاب والزام عليه حيث يلزمه الجري على موجب الوكالة حتى لو كان وكيلا بشراء شيء بعينه لا يتمكن من ان يشتريه لنفسه فلا يثبت بلا علمه وهذا لان حكم الشرع لا يثبت بدون العلم به مع كمال ولاية الشارع فلان لا يثبت حكم غيره مع قصور ولايته بدون علمه اولى وكذا جهل الماذون بالاذن يكون عذرا حتى لو تصرف الماذون او الوكيل قبل بلوغ الخبر اليه لا ينفذ تصرفه ولو اشترى الوكيل للموكل قبل العلم بالوكالة يقع العقد للوكيل لان الشراء لا يتوقف ولو باع متاعا للموكل قبل العلم بالوكالة يكون موقوفا كتصرف الفضولي لان فيه ضرب ايجاب والزام فانه يلزمه حقوق العقد ويتعلق الدين برقبة الماذون وكسبه ويطالب به في الحال واذا لم يكن ماذونا لم يكن مطالبا به في الحال الا انه لا يشترط فيمن يبلغه العدالة وان كان فضوليا لانه ليس بالزام محض بل هو مخير ان شاء قبل الوكالة او الاذن وان شاء لم يقبل وجهل الوكيل بالعزل وجهل الماذون بالحجر وجهل مولى العبد الجاني فيما يتصرف فيه يكون عذرا لان فيه الزاما حيث يكون التصرف واقعا للوكيل ويسلب ولاية الماذون ويصير المولى مختارا للفداء بالتصرف في العبد الجاني وهذا لان العبد اذا جنى جناية خطأ فالمولى مخير فيه بين الدفع والفداء واذا تصرف المولى فيه بالاعتاق ونحوه صار مختارا للفداء ويجب عليه موجب الجناية وهو الارش فان لم يعلم بالجناية حتى اعتقه لا يصير مختارا للفداء بل يجب عليه الاقل من قيمته ومن الارش وعلى هذا قال ابو حنيفة ومحمد رحمهما الله في صاحب خيار الشرط في البيع اذا فسخ العقد بغير علم صاحبه انه لا يصح وانما يصح بمحضر منه وان اجاز بغير علم صاحبه جاز اجماعا لان الخيار يمنع حكم العقد وهو الملك اذ الشرط داخل على حكم العقد والمعلق بالشرط عدم قبله فاذا امتنع الحكم بسبب الخيار فات صفة اللزوم عن العقد لعدم الاختيار فكان الفسخ بناء على فوات صفة اللزوم لان شرط الخيار وضع للفسخ فيصير من له الخيار بالفسخ متصرفا على الآخر لما فيه الزام لان صاحبه لا يجري على موجب العقد فهو بالفسخ يلزمه خلاف موجب العقد فيشترط علم صاحبه قبل مضي مدة الخيار دفعا للضرر عنه فان بلغه رسول صاحب الخيار ان صاحب الخيار فسخ العقد صح في الثلاث بلا شرط عدالة لقيامه مقام المرسل وعدالته ليست بشرط فكذا عدالة من قام مقامه وبعد الثلاث لا يصح واذا بلغه فضولي في الثلاث يشترط العدد او العدالة عند ابي حنيفة رحمه الله خلافا لمحمد رحمه الله فان وجد احدهما اي العدد او العدالة صح التبليغ في الثلث ونفذ الفسخ وبعد مضي المدة لا يصح وبطل الفسخ وابو يوسف رحمه الله جعل صاحب الخيار مسلطا على الفسخ من قبل صاحبه فاضيف ما يلزم صاحبه الى التزامه فلا يتوقف على علمه وهذا لان الرضا بالخيار رضا بالفسخ لا محالة لانه بناء عليه والرضا بالسبب يكون رضا بالحكم فلا يكون الزاما عليه بل يكون ذلك بالتزامه فيصح بدون علمه فاجابا عن هذا الكلام بما ذكرنا ان الخيار لم يوضع للفسخ اذ لو كان موضوعا للفسخ لما جاز له الاجازة وكيف يقال انه مسلط على الفسخ من جهة صاحبه وصاحبه لا يملك الفسخ ولا تسليط فيما لا يملكه المسلط وانما جازت الاجازة لانه لا يلزم الآخر

باجازته شيئا اذا العقد لازم من جانب من له الخيار له

والسكر وهو ان كان عن مباح كشرب الدواء وشرب المكره والمضطر فهو كالاغماء فيمنع صحة الطلاق والعتاق وساير التصرفات وان كان من محظور فلا ينافي الخطاب ويلزمه احكام الشرع وتصح عباراته بالطلاق والعتاق والبيع والشراء والاقارير الا الردة والاقرار بالحدود الخالصة

اعلم ان السكر سرور يغلبه وهو نوعان سكر بطريق مباح وسكر بطريق محظور اما السكر بطريق مباح فمثل سكر المكره على شرب الخمر بالقتل او بقطع العضو فانه يباح له ذلك وكذلك المضطر اذا شرب منها ما يرد به العطش فسكر به وهذا لان الخمر في حالة الاضطرار باقية على الحل الاصلي لقوله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه فصدر الكلام للتحريم والاستثناء من التحريم اباحة وكذلك اذا شرب دواء فسكر به كالبنج والافيون او شرب لبنا فسكر به كلبن الرماك وكذلك على قول ابي حنيفة رحمه الله اذا شرب شرابا يتخذ من الحنطة او الشعير او العسل او الذرة فانها حلال والعتاق ولا يجد شاربه عنده اذا شرب وان سكر منه لان السكر في هذه المواضع بمنزلة الاغماء فيمنع صحة الطلاق والعتاق وساير التصرفات لان ذلك ليس من جنس اللهو بل هو اصل الكلام فما اذا لم يشربها مثلها مباحه يصير حراما فصار من اقسام المرض واما السكر المحظور فهو السكر من كل شراب محرم كالخمر والباذق وهو المطبوخ ادنى طبخة والمنصف فان كل ذلك حرام عندنا اذا غلا واشتد اي صار مسكرا وكذا نقيع التمر والزبيب حرام اذا غلا والسكر والمراد التي من ماء الرطب والتي من ماء الزبيب وكذا السكر من النبيذ والمثلث المطبوخ لان هذا وان كان حلالا على قول ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله وانما يحل بشرط ان لا يسكر منه وذلك من جنس ما يتلهى به لانه مطرب في الاصل فصير السكر منه كالسكر من الشراب المحرم الا ترى انه يوجب الحد وبهذا السكر لا ينافي الخطاب بالاجماع لقوله تعالى يا ايها الذين امنوا لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى فان كان هذا خطابا في حال السكر فظاهر وان كان في حال الصحو فكذلك لا ينافي الخطاب لانه يصير في التقدير كانه قال للصاحي اذا سكرت فلا تقرب الصلوة فلو كان السكر منافيا للخطاب لما جاز ذلك كما لا يجوز ان يقال للعاقل اذا جننت فلا تفعل كذا لانه اضاف الخطاب الى حالة منافية للخطاب فلو كان السكر منافيا للخطاب لكان كالجنون في عدم صحة اضافة الخطاب الى تلك الحالة واذا ثبت انه لا ينافي الخطاب ثبت ان السكر لا يبطل شيئا من الاهلية لان خطاب الشارع بناء عليها فيلزم احكام الشرع كلها وتصح عبارته بالطلاق والعتاق والبيع والشراء والاقرار بالدين والعين وتزويج الصغير والصغيرة والاقراض والاستقراض والهبة والصدقة وانما يفوت بالسكر القصد لذهاب عقله دون العبارة لوجودها حسا حتى ان السكران اذا تكلم بكلمة الكفر لم تبن منه امراته استحسانا لان الكفر واجب الاعدام واذا اسلم يصح اسلامه لوجود احد الركنين والاسلام يعلو ولا يعلى واذا اقر بالقصاص او باشر سبب القصاص لزمه حكمه واذا قذفه او اقر به لزمه الحد لان السكر دليل الرجوع اذ السكران لا يكاد يثبت على شيء فيعمل فيما يحتمل الرجوع لا فيما لا يحتمله وهذا لا يبطل بصريح الرجوع فبدليله اولى واذا زنى في سكره حد اذا صحا لانه يفيد

فائدته واذا اقر انه سكر من الخمر طايعا لم يحد حتى يصحو فيقر او يقوم عليه البينة واذا اقر بشيء من الحدود لم يوخذ به الا بحد القذف لان الرجوع يصح فيما سوى حد القذف وبهنا قد قارنه دليل الرجوع فيمتنع الحد ضرورة والاصل ان القدرة اذا عدمت بآفة سماوية لم يبق العبد مخاطبا اذ لو كان مخاطبا لزم تكليف ما ليس في الوسع وهو مردود بالنص واذا عدمت بمعنى من جهة العبد بقي مخاطبا الا ان القدرة ليست بشرط ولكنها جعلت باقية تقديرا زجرا او تنكيلا واذا كان سبب السكر معصية لم تعد عذرا فيلزمه احكام الشرع ولم يوضع عنه الخطاب وكذا اذا كان مباحا مقيدا بشرط ان لا يسكر منه وهو مما يتلهى به في الاصل واذا كان مباحا مطلقا جعل عذرا بفوات القدرة واما ما يعتمد الاعتقاد كالردة فانها لا تثبت استحسانا لعدم ركنه وهو الاعتقاد لانه لا يكون بلا قصد والقصد ههنا لان السكر جعل عذرا وما ينبني على صحة العبارة كالطلاق والعتاق ونحوهما فقد وجد ركنه والسكر لا يصلح عذرا فيثبت فاما الحدود فانها يقام عليه اذا صحا اذا وجد السبب منه في حالة السكر حسا بان زنى او قذف او شرب لما بينا ان السكر بعينه ليس بعذر ولا شبهة الا ان من عادة السكران اختلاط الكلام وعدم الثبات على الكلام فاقيم السكر مقام الرجوع فلم يعمل فيما يعاين من اسباب الحدود وعمل في الاقرار الذي يحتمل الرجوع ولم يعمل فيما لا يحتمل وهو الاقرار بحد القذف والقصاص الا يرى انهم اتفقوا على ان السكر لا يثبت بدون اختلاط الكلام وقد زاد ابو حنيفة رحمه الله فشرط في وجوب الحد بالسكر بان لا يعرف الارض من السماء والفرو من القباء والرجل من النساء فيحتمل ان يكون حد السكر في غير الحد هو اختلاط عقله وغلبة الهذيان على كلامه كما قالا

والهزل وهو ان يراد بالشيء ما لم يوضع له ولا ما يصلح له اللفظ استعارة وهو ضد الجد وهو ان يراد بالشيء ما وضع له او ما صلح له اللفظ استعارة فالجد اعم من الحقيقة لانه قد يكون حقيقة وقد يكون مجازا فان قلت فعلى هذا كيف يستقيم ما ذكره فخر الاسلام رحمه الله واما الهزل فتفسيره اللعب وهو ان يراد بالشيء ما لم يوضع له فانه ينتقض بالمجاز ثم قال وهو ضد الجد وهو ان يراد بالشيء ما وضع له وهو تفسير الحقيقة كما ذكره في اول الكتاب قلت قد قال بعضهم ان المجاز موضوع كالحقيقة فبقوله ما لم يوضع له ينتفي الحقيقة والمجاز لانهما موضوعان وبقوله ما وضع له يدخلان لكن الذي ذكرته ابين واظهر وهو المراد بما قال الشيخ الامام ابو منصور رحمه الله فانه قال الهزل ما لا يراد به معنى فانه ينافي اختيار الحكم والرضا به ولا ينافي الرضا بالمباشرة واختيار المباشرة لما قلنا من تفسير الهزل وهذا لانه اذا لم يرد به معنى لم يكن راضيا بحكم ذلك التصرف ضرورة واذا كان الهازل طايعا في التلفظ بالسبب كان مختارا او راضيا بمباشرة السبب ضرورة والفرق بين الرضا والاختيار معروف في اصول الكلام فصار بمعنى اختيار الشرط في البيع ابدا حيث يفسد البيع فيهما ولا يثبت الملك بالقبض فيهما وذكر فخر الاسلام رحمه الله فصار بمعنى خيار الشرط في البيع انه يعدم الرضا والاختيار جميعا في حق الحكم ولا يعدم الرضا والاختيار في حق مباشرة السبب كانه اراد المشابهة بينهما فانهما يعدمان الرضا والاختيار في الحكم ولا يعدمان الرضا والاختيار

في مباشرة السبب ولم يرد المشابهة بينهما من كل وجه اذ الهزل في البيع يفسد البيع وخيار الشرط
في البيع لا يفسد الا اذا اراد بهذا المطلق المقيد وشرطه ان يكون صريحا مشروطا باللسان
اي لا يثبت الهزل بدلالة الحال بل يشترط ان يذكرا باللسان انهما هازلان في العقد الا انه لا يشترط
ذكره في العقد بخلاف خيار الشرط وهذا لانه لو شرط ذكره في نفس العقد لما حصل مقصودهما
لان غرضهما من البيع هازلا ان يعتقد الناس ذلك بيعا وهو ليس ببيع في الحقيقة **والتلجئة**
كالهزل قال القاضي الامام ظهير الدين رحمه الله التلجئة هي العقد الذي ينشئه الانسان
لضرورة تعتريه ويصير كالمدفوع اليه وهو ان يقول لآخر اني ابيع داري منك وليس ببيع في الحقيقة
وانما هو تلجئة ويشهد على ذلك ثم يبيع في الظاهر وهذا البيع فاسد وهو صورة بيع الهازل
وقال شيخنا رحمه الله الهزل اعم من التلجئة لان الهزل يجوز ان يكون سابقا ويجوز ان
يكون مقارنا ولا ينافي الاهلية ووجوب الاحكام اي اذا ثبت تفسير الهزل واثره
ثبت انه لا ينافي الاهلية ووجوب شيء من الاحكام ولا يكون عذرا في موضع الخطاب بحال
ولكنه لما كان اثره في اعدام الرضا بالحكم لا في اعدام الرضا بالمباشرة وجب النظر في الاحكام
كيف تنقسم في حكم الرضا والاختيار وكل حكم يتعلق بالعبارة دون الرضا بحكمها ثبت
ذلك الحكم وكل حكم يتعلق بالرضا لا يثبت لعدم الرضا بالحكم والدليل على ان الهزل لا ينافي
الاهلية ووجوب شيء من الاحكام ولا ينافي صحة العبارة ان الهزل لا يؤثر في النكاح
بالسنة وهو قوله عليه السلام ثلث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والعتاق والطلاق
والهزل فلو كان منافيا للاهلية او العبارة لما صح النكاح اذ الشيء لا يثبت بدون
ركنه واهلية فاعله فان دخل الهزل فيما يحتمل النقض كالبيع والاجارة فذلك على
ثلاثة اوجه لانه اما ان يهزلا باصله او بقدر العوض او بجنسه وكل وجه على اربعة اوجه
لانه اما ان يتواضعا على الهزل ثم يتفقا على الاعراض او على البناء او على ان لا يحضرهما شيء
او يختلفا فان تواضعا على الهزل باصل البيع واتفقا على البناء يفسد البيع كالبيع
بالخيار ابدا اي اذا تواضعا على الهزل باصل البيع بان يعقدا هازلا على ان لا بيع بينهما اصلا
فهذا البيع منعقد لما بينا ان الهازل راض بمباشرة السبب غير راض بحكمه فكان بمنزلة خيار
الشرط مؤبدا فانعقد العقد فاسدا غير موجب للملك كخيار المتبايعين معا فانه لا يوجب الملك
اصلا على احتمال الجواز بان باع عبدا على انه بالخيار ابدا او على انهما بالخيار ابدا فان نقض احدهما
ينتقض وان اجازاه جاز وعند ابي حنيفة رحمه الله يجب ان يكون رفع الفاسد والاجازة مقدرا
بالثلث كخيار الشرط ابدا فان رفع المفسد ثم بعد الثلث لا يعتبر لما ذكرنا ولهذا لا يثبت
الملك بهذا البيع وان اتصل به القبض لان الهزل لما كان ملحقا بخيار الشرط ابدا وثمة لا يثبت
الملك بهذا البيع وان اتصل به القبض لما ذكرنا بخلاف البيع الفاسد فان الملك يثبت ثم عند
اتصال القبض وان اتفقا على الاعراض فالبيع صحيح والهزل باطل باعراضهما عن المواضعة
وان اتفقا على انه لم يحضرهما شيء او اختلفا في الاعراض والبناء فالعقد صحيح عند ابي حنيفة رحمه الله
خلافا لهما فجعل صحة الايجاب اولى وهما اعتبرا المواضعة الا ان يوجد ما ينقضها اعلم انهما
اذا اتفقا على انه لم يحضرهما شيء فالعقد فاسد عندهما لانه بناء على المواضعة وان اختلفا فالقول
قول من يدعي البناء على المواضعة فاعتبرا المواضعة واوجبا العمل بها الا ان يوجد النص على
ما ينقضها وهو ان يتفقا على الاعراض عن المواضعة كذلك حكي عن محمد رحمه الله عن ابي يوسف عن
ابي حنيفة رحمهما الله فيما اعلم وقول ابي يوسف رحمه الله فيما اعلم ليس بشك في روايته عن ابي حنيفة رحمه الله
ولا تردد فيه بل هو احتياط وهو ان عنده يصح البيع وعندهما يفسد وهذا الكلام من مذهب
ابي يوسف رحمه الله ان هذا ليس بشك وترجيح كان جائزا في روايته عن ابي حنيفة رضي الله عنه

فان عنده اذا قال الفلان علي الف درهم فيما اعلم انه لازم وليس بشك اذ لو كان شكا لما وجب
شيء كما اذا قال ان شاء الله تعالى لان الاصل في الذمة البراءة ومنهم من اعتبر هذا بقول الشاهد
عند القاضي اشهد ان لهذا على هذا الف درهم فيما اعلم انه باطل فلم يثبت بلا خلاف لان
الشهادة لما بطلت بقول الشاهد فيما اعلم فهذا معتبر بقول الشاهد فلم يثبت الرواية
عن ابي حنيفة رحمه الله ان البيع صحيح فلا يثبت الاختلاف والصحيح ان الخلاف ثابت ولا
البيع صحيح عنده وقوله فيما اعلم من مقول ابي يوسف رحمه الله لا من قول ابي حنيفة رضي الله
وعند ابي يوسف رحمه الله هذا ليس بشك لما مر في مسئلة الاقرار لهما ان الاعتبار
بالعبارة وهو يحقق للمواضعة ما امكن وقد امكن هنا حيث لم يتفقا على الاعراض
ولابي حنيفة رحمه الله ان العقد المشروع للايجاب حكمه وهو الملك حق في الظاهر اذ
الهزل لم يتصل بالبيع نصا فكان هذا اولى بالاعتبار من المواضعة وقالا قد سبقه
المواضعة على الهزل والسبق من اسباب الترجيح وقال ابو حنيفة رحمه الله العقد
الخالي عن الهزل ايضا يصلح ناسخا للمواضعة الاولى لان عقل المتعاقدين ودينهما
يدلان على صحة البيع وصحة السبع فجعلناهما معرضين عن الهزل السابق لا جعلهما
بانيين على الهزل السابق وقد امكن ذلك فيما نحن فيه اعني حالة السكوت ولا اختلاف
لعدم التنصيص منهما على الفساد بخلاف ما اذا اتفقا على البناء لوجود التصريح منهما
على العمل بخلاف موجب العقد وان كان ذلك في القدر بان اتفقا على الهزل في العقد
لكنهما تواضعا على البيع بالفين على ان احدهما هزل فان اتفقا على الاعراض كان
الثمن الفين لبطلان الهزل باعراضهما وان اتفقا على انه لم يحضرهما شيء او اختلفا
فالهزل باطل والتسمية صحيحة عنده فيكون الثمن الفين وعندهما العمل بالمواضعة
واجب والالف الذي هزلا به باطل لما ذكرنا من الاصل وهو ان عند ابي حنيفة رحمه الله
يجب العمل بظاهر العقد وهو ناسخ للمواضعة السابقة وعندهما يجب العمل بالمواضعة
لانها سابقة والسبق من اسباب الترجيح وان اتفقا على البناء على المواضعة فالثمن
الف ان عنده لانه اجرى العقد المواضعة في البدل لا في اصل العقد ولو عملنا بمواضعتهما
بالهزل في قدر الثمن حتى يكون الثمن الفا لما فسد العقد بواسطة الشرط الفاسد
وهو قبول الالف الذي هو غير داخل في العقد وهذا لان الثمن على تقدير الهزل الف
في الحقيقة فكان قبول العقد بالالفين شرطا للبيع فكان شرطا فاسدا كما لو جمع
بين حر وعبد وباعهما يوجب العمل بالجد في اصل وجعل الثمن الفين تصحيحا
للعقد وقال فخر الاسلام رحمه الله فكان العمل بالاصل عند التعارض اولى
من العمل بالوصف اعني تعارض المواضعة في البدل والمواضعة في اصل العقد
بخلاف تلك المواضعة تحتاج الى ايضاح بيانه اجتمع هنا مواضعتان
مواضعة في اصل العقد بالجد ومواضعة في الثمن بالهزل في القدر بان يكون الثمن
الفا وان صدر البيع منهما بالفين وهما متعارضان لان اعتبار الجد في اصل العقد
يقتضي صحة العقد واعتبار الهزل في القدر يقتضي فساده لان جواز العقد
مع ان يكون الثمن الفا غير ممكن لما بينا انه يصير شرطا فاسدا ثم انه جعل المواضعة

في البدل مواضعة في الوصف لان الثمن تابع في باب البيع لما ان جواز البيع لا يفتقر الى
وجوده وان الاقالة تصح بعد هلاكه كما ان الصفة تابعة للموصوف فكان العمل بالاصل
اولى اذا التبع لا يعارض الاصل فقد خلا الاصل عن المعارض فيجب العمل به وانما ذكر
هلاك تلك المواضعة ليقع الفرق بين هذه الصورة وبين ما اذا اتفقا على البناء
في الفصل الاول لانه لم يعارضه شيء ثم وقد وجدت المعارضة هنا كما بينا ويحتمل
ان تكون متصلا بقوله وكان العمل بالاصل عند التعارض اولى من العمل بالوصف
وقوله اعني تعارض المواضعة في البدل والمواضعة في اصل العقد حينئذ وتقدير
الكلام وكان العمل بالاصل بخلاف تلك المواضعة اي المواضعة في الوصف اولى
وان كان ذكر في الجنس فالبيع جائز على كل حال اي اذا تواضعا على البيع بالف دينار
وان ذلك تلجئة وانما الثمن الف درهم فالبيع جائز بالدنانير على كل حال سواء اتفقا
على الاعراض او على البناء او على انه لم يحضرهما شيء او اختلفا في البناء والاعراض
ففرق ابو يوسف ومحمد رحمهما الله بين هذا وبين الهزل في القدر حيث اعتبر المواضعة
ثم وجعل الثمن الفا عملا بالمواضعة وهنا لم يعتبر المواضعة فلم يجعل الثمن دراهم
بل جعل الدنانير ثمنا ووجه الفرق ان العمل بالمواضعتين في المواضعة في اصل
العقد وهو ان يكونا جادين فيه والمواضعة في مقدار الثمن ممكن ثم لان البيع يصح
بالف الفين وهو مذكور في العقد لان الالفين يتضمن الالف والهزل بالالف الاخر
شرط لا طالب له من العباد لاتفاقهما على عدم ثمنيته فلا يفسد البيع كشرط ان لا يعلف
الدابة المبيعة وهنا العمل بالمواضعة في العقد والمواضعة بالهزل غير ممكن لان العمل
بالهزل يقتضي ان لا يكون الدنانير ثمنا وان يكون الدراهم ثمنا والثمن ما يكون مذكورا
في العقد والدراهم غير مذكور في العقد ولو اعتبرنا مواضعتهما لوقع البيع بلا ثمن
فصار العمل بالمواضعة في العقد اولى وهذا لانهما جادان في اصل العقد هازلان
في جنس البدل فوقع التعارض بين المبطل والمصحح والمصحح راجح على المبطل فلهذا
بطل الهزل وصح البيع بالدنانير وان كان في الذي لا مال فيه كالطلاق والعتاق
واليمين فذلك صحيح والهزل باطل بالحديث اعلم ان الهزل قد يدخل فيما يحتمل
النقض وتوابعه وقد يدخل فيما لا يحتمل النقض اي لا يحتمل الفسخ والاقالة وهو ثلاثة
انواع ما لا مال فيه اصلا كالطلاق والعتاق وما كان المال فيه تبعا كالنكاح وما كان
المال فيه مقصودا كالخلع والاعتاق على مال وهذه القسمة حاصرة ووجه الحصر ظاهر
اما الذي لا مال فيه كالطلاق والعتاق والعفو عن القصاص واليمين والنذر وصورة
الطلاق والعتاق ان يقع التواضع بين الزوج والمراة وبين المولى والعبد بان يطلقها او
يعتقه علانية ولا يكون وقوع الطلاق والعتاق مرادهما وهكذا في العفو عن القصاص
وصورة اليمين ان يتواضع الرجل مع امراته او مع عبده بان يعلق طلاقها او عتقه بدخول
الدار ولا يكون في ذلك هازلا وهكذا في النذر وذلك كله صحيح والهزل باطل بالحديث وهو قوله
عليه السلام ثلاث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق واليمين وذكر في بعض الروايات
العتاق مقام اليمين والنذر ملحق باليمين لقوله عليه السلام النذر يمين وكفارته كفارة
يمين والعفو عن القصاص ملحق بالطلاق لان كل واحد منهما اسقاط ولهذا اذا عفى
عن بعض الدم سقط كل القصاص كما اذا طلق نصف تطليقة كانت تطليقة واحدة
او بالاعتاق لان كل واحد احياء فكان من واحد اجراء بالبدل لانه تبرع ابتداء وهو

ان كان

اصل هو

اليمين

الهزل صح

نظير المنصوص عليه والمشابه للمشابه مشابه ولان الكلام باختيار السبب راضيا به
دون حكمه وحكم هذه الاسباب لا يحتمل الرد بالاقالة والتراخي بشرط الخيار الا ترى
ان العفو عن القصاص لا يحتمل الاقالة وكذا النكاح والطلاق والعتاق واليمين كلها
لا تحتمل خيار الشرط ولكن هذه الاسباب اذا وجدت وجدت احكامها معها فلهذا
لا يؤثر الهزل فيها لان الهزل بمنزلة الخيار والشرط على ما مر فان قلت يشكل بالطلاق المضاف
الى الغد فانه سبب في الحال مع ان حكمه متراخ قلت يعني بالسبب العلة والطلاق المضاف
الى الغد ليس بعلة في الحال بخلاف البيع بشرط الخيار فانه علة في الحال ولهذا استند الملك الى
وقت البيع دون الطلاق وكذا الطلاق المضاف علة لا يستند حكمه ايضا ولو كان
المال فيه تبعا كالنكاح فان هزلا باصله فالعقد لازم والهزل باطل لما رويناه ولو
هزلا بالقدر فان اتفقا على الاعراض فالمهر الفان وان اتفقا على البناء فالمهر الف كما
مسلم البيع عند ابي حنيفة رحمه الله فانهما اذا هزلا في القدر في البيع يجب الفان عنده وان
اتفقا على البناء وهنا يجب الالف والفرق ان البيع يفسد بالشرط الفاسد والعمل بالمواضعة
يجعله شرطا فاسدا على ما بينا فلم يعمل بها تصحيحا للعقد فاما النكاح فلا يفسد بالشرط
الفاسد فعملنا بالمواضعتين اعني المواضعة في اصل العقد والمواضعة في القدر وهو ان
يكون المهر الفا كما قال في البيع وان اتفقا على انه لم يحضرهما شيء او اختلفا فالنكاح جائز
بالفين في رواية محمد عن ابي حنيفة رحمهما الله بخلاف البيع فان الثمن عنده الفان لان المهر تابع
حتى صح نكاح بلا ذكره وعند محمد رحمه الله ولا يجعل مقصودا بالصحة كالثمن في البيع
مقصود ولهذا افسد البيع بجهالة الثمن كالجهالة وغير كذا واذا كان مقصودا بالتصحيح
صار كالبيع والعمل بالهزل يجعله شرطا فاسدا فلهذا يجب الالفان واما المهر فتابع
فلو وجب الالفان لصار المهر مقصودا وليس كذلك فوجب العمل بالهزل ولا يجب الا الالف
وقيل بالفين اي في رواية ابي يوسف عن ابي حنيفة رحمهما الله المهر الفان لان التسمية في الصحة مثل
ابتداء البيع اي انشئ لا قصدا ونصا كالبيع ثم اذا هزلا في البيع واختلفا او سكتا
فابو حنيفة رحمه الله جعل العمل بصحة الايجاب اولى من العمل بصحة المواضعة فكذا
لما مر ان الاصل ان العاقل يعمل بموجب عقله وعقله يمنعه من الثبات على الهزل فكذلك
مثله في التسمية عند اختلافهما الا بانيا على الهزل فيجب الالفان وان كان ذلك في الجنس
بان تواضعا على الدنانير وعلى ان المهر في الحقيقة دراهم فان اتفقا على الاعراض فالمهر ما سمياه
وان اتفقا على البناء او اتفقا انه لم يحضرهما شيء او اختلفا يجب مهر المثل اما اذا
اتفقا على البناء فانه يجب مهر المثل بالاجماع بخلاف البيع لان البيع لا يصح بلا تسمية
الثمن والنكاح يصح بلا تسمية المهر والعمل بالمواضعة يجعل النكاح بلا تسمية لان
ما هو مسمى ليس بمهر وما هو مهر ليس بمسمى فيه والنكاح صحيح بدونه فيجب مهر المثل
ولو اعتبرنا هكذا في البيع يفسد البيع وان اتفقا انه لم يحضرهما شيء او اختلفا
فعلى رواية محمد رحمه الله يجب مهر المثل وعلى رواية ابي يوسف رحمه الله يجب المسمى
وبطلت المواضعة لما ذكرنا وعندهما يجب مهر المثل وان كان المال فيه مقصودا
كالخلع والعتق على مال والصلح عن دم العمد فان هزلا باصله واتفقا على البناء
فالطلاق واقع والمال لازم عندهما لان الهزل

لم يؤثر في الخلع اصلا عندهما ولا يختلف الحال عندهما بالبناء او بالاعراض او بالاختلاف
وعنده لا يقع الطلاق لانه بمنزلة خيار الشرط والمنصوص عن ابي حنيفة رحمه الله في خيار
الشرط في الخلع في جانب المراة ان الطلاق لا يقع عندهما ولا يجب المال حتى تشاء المراة
فيقع الطلاق ويجب المال وعندهما الطلاق واقع والمال واجب والخيار باطل وكذلك
هذا الكل في حق المراة الطلاق غير مقدر بالثلث عند ابي حنيفة رحمه الله خلافا لهما لان شرط
الخيار في البيع لان الشرط في باب الخلع ملائم للقياس لانه من الاسقاطات بخلاف البيع
لانه من الاثباتات في اثباته بالنص مقدر بالثلث فيقتصر على مورد النص وههنا لما
كان ملائما للقياس صح غير مقدر به وان اعرضا عن المواضعة بعدما هزلا بالكل
اي باصل الخلع واصل البدل فانهما حين كانا هازلين باصل الخلع كانا هازلين ببدله ضرورة
وقع الطلاق ووجب المال اجماعا اما عندهما فلان الهزل لا يمنع من وقوع الطلاق
ووجوب المال واما عنده فلان المواضعة قد بطلت باعراضهما وان اختلفا فالقول
لمدعي الاعراض اما عنده فلانه جعل الهزل مؤثرا في اصل الطلاق في الخلع حتى قال
بانه لا يقع الطلاق لكنه عند الاختلاف جعل القول لمدعي الاعراض في جميع الصور كما مر
واما عندهما فلان الهزل لا يؤثر في الخلع اصلا ويقع الطلاق ويجب المال اذا
اتفقا على البناء وكذا اذا اختلفا بالاولى ولا يفيد اختلافهما وان سكتا فهو جائز
لازم اجماعا اي الخلع واقع والمال لازم والوجه ما اندرج فيما ذكرنا فان كان في
القدر فان اتفقا على البناء فعندهما الطلاق واقع والمال لازم كله لانهما جعلا
المال لازما بطريق التبعية يعني ان الهزل لا يؤثر في الخلع عندهما فيقع الخلع ويجب
المال كله وان كان الهزل مؤثرا فيه لانه يثبت في ضمن الخلع والاعتبار للمتضمن لا لما في
ضمنه فلم يؤثر الهزل في المال ايضا فيجب المسمى وعنده يجب ان يتعلق الطلاق باختيارها
اي اختيار المراة جميع المسمى في الخلع لان الطلاق يتعلق بكل البدل المذكور في الخلع
اذ الطلاق انما يتعلق بما علقه الزوج والخلع من جانب الزوج تعليق الطلاق
بقبولها وقد علقه بكل البدل وهو الالفان والمراة ما قبلت بعضه جدا لكونها
هازلة في الالف فكان بعض البدل معلقا بالشرط وهو اختيارها فلا بد من وجوده
ليقع الطلاق فان قلت هما جادان في قدر الالف فيجعل كان الخلع وقع
بالالف فيجب ان يقع الطلاق لوجوده قلت نعم لكن الالف الآخر تعلق باختيارها
اذ الطلاق يتعلق بالالفين حالة الخلع ولا ينزل الا بقبولها وان اتفقا على الاعراض
لزم الطلاق والمال كله وان اتفقا انه لم يحضرهما شيء وقع الطلاق ووجب المال
كله عند ابي حنيفة رحمه الله لانه حمل ذلك على الجد وجعل ذلك اولى من المواضعة
كما بينا وعندهما كذلك يقع الطلاق ويجب المال كله لما قلنا ان الهزل لا يؤثر
عندهما في الخلع والمال لازم بطريق التبعية وكذلك ان اختلفا وعنده القول
قول مدعي الاعراض لما مر من اصله وعندهما ظاهر وان كان ذلك في الجنس بان ذكرا
الدنانير تلجئة وغرضهما الدراهم يجب المسمى عندهما بكل حال سواء ان اتفقا على
الاعراض او على البناء او اختلفا او اتفقا لم يحضرهما
شيء لما مر ان الهزل لا يؤثر فيه

فيقع الخلع ويجب المال بطريق التبعية وعنده ان اتفقا على الاعراض وجب المسمى وان اتفقا
على البناء توقف الطلاق وان اتفقا انه لم يحضرهما شيء وجب المسمى ووقع الطلاق وان اختلفا
فالقول قول مدعي الاعراض وهذا الذي بينا في الخلع ياتي في الصلح عن دم العمد والاعتاق على
مال واما تسليم الشفعة فان كان قبل طلب المواثبة فان ذلك كالسكوت مختارا فتبطل الشفعة
لانه لما اشتغل بالهزل صار ساكتا عن طلب الشفعة وانما تبطل بالسكوت في بعد الطلب والاشهاد فالتسليم باطل
لان تسليم الشفعة من جنس ما يبطل بخيار الشرط فانه اذا سلم الشفعة بعد طلب المواثبة والاشهاد
على انه بالخيار ثلاثة ايام بطل التسليم وبقي الشفعة والهزل كخيار الشرط فيبطل التسليم هازلا
وتبقى الشفعة وهذا لان الشفيع قبل طلب المواثبة يبطل الحقه بالسكوت وكذا يبطل بدليله
والتسليم هازلا دليله وبعد طلب المواثبة والاشهاد لا يبطل الشفعة بحقيقة السكوت فلا
تبطل بدليله وكذا في ابراء الغريم يبطل الابراء ويبقى الدين لانه اذا ابراء على انه بالخيار يبطل
الابراء ويبقى الدين والهزل كخيار الشرط فيبقى الدين ايضا بعد الابراء هازلا وان كان ذلك في الاقرار
بما يحتمل الفسخ او بما لا يحتمله فالهزل يبطله لان الاقرار حينئذ على وجود المخبر به والهزل يدل على عدم
المخبر به لان الهازل يظهر عند الناس الحقيقة بخلافه والاقرار انما صار ملزما لترجح جانب الوجود
على جانب العدم واذا كان دليل عدم المخبر به ثابتا والاقرار في نفسه محتمل فلا يكون هذا الاقرار
ملزما للامر ان من اكره على الاقرار بالطلاق او العتاق فاقر لا يصح اقراره لما قلنا ان دليل
عدمه ثابت فكذا يبطل بالهزل مطلقا لا يحتمل الاجازة اذ الاجازة يعتمد وجود الموقوف
عليها وهذا الاقرار لم ينعقد موجبا شيئا لما قلنا فصار كالبيع المضاف الى الحر بخلاف البيع
هازلا فانه يحتمل الاجازة لان الانعقاد بناء على صحة تكلم وقد وجد والهزل بالردة كفر
لا بما هو هازل به وهو قوله ان الصنم اله مثلا لكن بعين الهزل لكونه استخفافا بالدين
لان الهازل جاد في نفس الهزل مختارا راض والهزل بكلمة الكفر استخفاف بالدين الحق قال الله
يحذر المنافقون ان تنزل عليهم سورة تنبئهم بما في قلوبهم قل استهزءوا ان الله مخرج ما تحذرون ولئن
سالتهم ليقولن انما كنا نخوض ونلعب قل ابالله وآياته ورسوله كنتم تستهزءون لا تعتذروا
قد كفرتم بعد ايمانكم فدل ان استخفاف الدين الحق كفر فصار مرتدا بعين الهزل لا بما هو هازل
به لان اثر الهزل وما هو هازل به سواء وهو الكفر بخلاف المكره على الردة لان المكره غير
معتقد كلمة الكفر وانما اجراها على لسانه مضطرا فلم يكن راضيا باجراء هذه الكلمة
الشنيعة فلا يكفر باجراء اللفظ ولا بموجبه لفقدان الرضا واما الهازل فراض
باجراء الكلمة الشنيعة فيكفر والكافر اذا هزل بكلمة الاسلام وتبرأ عن دينه هازلا
يحكم بايمانه لانه راض بالتكلم بكلمة الاسلام لوجود احد الركنين كالكافر اذا اكره على
الاسلام فاسلم يحكم باسلامه لوجود احد الركنين مع انه غير راض باجراء هذه الكلمة
والهازل راض فاولى ان يحكم باسلامه وهذا لانه بمنزلة انشاء لا يحتمل حكمه الرد
والتراخي فانه اذا اسلم لا يحتمل ان يكون حكم الاسلام متراخيا عنه والسفه
وهو خفة تعتري الانسان فتبعثه على العمل بخلاف موجب الشرع والعقل ولكن

اصلة مشروعًا وهو السرف والتبذير لان اصل البر والاحسان مشروع انه تصرف في ملكه والملك
هو المطلق هو للتصرف وقد قال الله تعالى وتعاونوا على البر والتقوى واحسنوا ان
الله يحب المحسنين الا ان الاسراف حرام كالاسراف في الطعام والشراب قال الله تعالى
ولا تسرفوا وذلك لا يوجب خللا في الاهلية لقيام ما به الاهلية ولا يمنع شيئا من احكام
الشرع لبقاء اهليتها ولا يوجب وضع الخطاب عنه الا ان الخطاب يعتمد الاهلية وهي
باقية ويمنع ماله عنه في اول ما بلغ اجماعا بالنص وهو قوله تعالى ولا تؤتوا السفهاء
اموالكم اي ولا تؤتوا المبذرين اموالهم التي ينفقونها فيما لا ينبغي وانما اضاف اموال
السفهاء الى الاولياء لانهم يلونها ويمسكونها وقد يضاف الشيء الى الشيء بادنى ملابسة
بينهما كقوله اذا كوكب الخرقاء ثم علق الايتاء بايناس الرشد فقال فان آنستم منهم
رشدا فادفعوا اليهم اموالهم فقال ابو حنيفة رحمه الله اول احوال البلوغ قد لا يفارقه
السفه باعتبار اثر الصبا فاذا تطاول الزمان وظهرت التجربة حدث ضرب من الرشد
لا محالة وهذا لان خمسة وعشرين سنة مدة يصير الانسان فيها جدا الا ان ادنى ما يحتلم
الانسان فيه اثنا عشر سنة ثم يولد له ولد في ستة اشهر ثم يبلغ ابنه في اثنى عشر سنة
ويولد له ابن بعد ستة اشهر فيصير هو جدا فاستحال ان يصير فرعه وليا وهو حول عليه
والشرط رشد نكرة فسقط المنع لانه اما عقوبة زجرا له عن التبذير وهكذا يرى العقلاء
واتباع الهوى او حكم به لا يعقل معناه لان منع المال عن مالكه مع وجود المطلق للحاجر
والاطلاق عن المالك بالتصرف فيه بلا رضاه غير معقول فيتعلق بعين النص الذي ما كان
عقوبة او غير معقول المعنى لا يمكن تعديته فاذا دخله شبهة باعتبار وجود دليل الرشد
وهو حدوث التجربة بتطاول الزمان او صار الشرط في حكم الوجود بوجه باعتبار
دليل وجوده وجب جزاؤه وانه لا يوجب الحجر اصلا عند ابي حنيفة رحمه الله وكذا عندهما
فيما لا يبطله الهزل كالطلاق والنكاح والعتاق وهذا لان الاختلاف موجب العقل
مع وجوده ووضوح طريقه بواسطة اتباع الهوى وهو ميلان النفس الى ما يستلذ
به طبعا والعقل من حجج الله تعالى فكان العمل بخلافه قبيحا لم يصلح ان يكون سببا للنظر
الا ترى ان من قصر في حقوق الله تعالى مجانة وسفها لم يوضع عنه الخطاب بل كان
الخطاب موكدا عليه ولهذا لا يبطل عليه اسباب الحدود والعقوبات وقالا النظر واجب حقا
للمسلمين كالغرماء والاولاده الصغار وزوجاته وساير الناس فانه اذا اتلف ماله كله
يصير كلا على الناس لوجوب نفقته عليهم وحقا له لدينه واسلامه لا لسفهه الا ترى ان العفو
عن صاحب الكبيرة حسن في الدنيا والآخرة وان اجرى عليها الاسم اما في الدنيا فلان
العفو عمن عليه القصاص حسن في الدنيا قال الله تعالى ذلك تخفيف من ربكم ورحمة اي ذلك الحكم
المذكور من العفو واما في الآخرة فلقوله عليه السلام شفاعتي لاهل الكباير من امتي ولهذا
منع عنه المال وفايدة المنع صيانة المال ولا يحصل الصيانة بالمنع حتى يبقى مطلق التصرف
لانه يتلف بلسانه ما منع من يده بان يقر لغيره او يبيعه بغبن فاحش والولي مامور بدفعه
بالتسليم اليه وقال ابو حنيفة رضي الله عنه النظر من الحجر جائز لكن صاحب الكبيرة هو احق
وقال لا ينبغي ان يجيزه فاجاب بانه انما يجوز اذا لم يتضمن ضررا فوقه وهو اهدار آدميته
والحاقه بالبهايم والمجانين بخلاف منع المال لما بينا انه عقوبة او غير معقول فلا يتعدى

المقايسة على ان القياس يعتمد المساواة بين المقيس والمقيس عليه ولم توجد لان اليد
للآدمي نعمة زايدة واللسان والاهلية نعمة اصلية فبالبيان بان الانسان من الحيوان
فلا يصح ابطال اعلى النعمتين بالقياس على ابطال ادنى النعمتين وقولهما ان منع المال
لا يفيد بدون الحجر قلنا منع المال مفيد لان السفه يكون في الهبات والصدقات غالبا
وذا يتوقف على اليد وعامة هذه الامور وهي صحة العبارة واليد والاهلية صارت
حقا للعبد ارفاقا به فان افضى الى الضرر وجب الرد دفعا للضرر لئلا يعود على
موضوعه بالنقض وحجر السفيه لدفع الضرر نظير ما روي عن ابي يوسف رحمه الله
فيمن يتصرف في خالص ملكه بما يتضرر به جاره انه يمنع عنه وان كان متصرفا في ملكه دفعا
للضرر عن الغير فصار الحجر عندهما مشروعا بطريق النظر فيجب النظر الى ما فيه نظر له ابدا
فلا يلحق بالصبي حالة خاصة حتى يصح وصيته واعتاقه وتدبيره ولا بالمرض حتى لا يعتبر
من الثلث ولا بالمكره حتى لا يتوقف عندهما هذا الحجر انواع قد يكون بسبب السفه
مطلقا وذلك يثبت عند محمد رحمه الله بنفس السفه اذا احدث بعد البلوغ او بلغ
كذلك لانه سبب الحجر فلا يفتقر الى القضاء كالجنون والصبا وعند ابي يوسف رحمه الله
لا بد من حكم القاضي لان الحجر للنظر وباب النظر الى القاضي حتى لو باع قبل حجر القاضي جاز
عند ابي يوسف رحمه الله وعند محمد رحمه الله لا يجوز وقد يكون بان يمتنع المديون عن بيع ماله
لقضاء الديون فان القاضي يبيع عليه امواله والعروض والعقار في ذلك سواء وذلك
نوع حجر لنفاذ تصرف الغير عليه وقد يكون بان يخاف على المديون ان يلجئ امواله ببيع الشيء
باقل من ثمن المثل او باقرار فيحجر عليه ان لا يصح تصرفه الا مع حضور الغرماء والرجل غير سفيه
فان ذلك واجب لهما انما جوز الحجر على السفيه نظرا له وفي هذا الحجر نظر للغرماء وعلم بهذا
ان طريق الحجر عندهما النظر للمسلمين فاما ان يكون السفه من اسباب النظر فلا لكنه بمنزلة
العضل من الاولياء وهذا لان العضل على الحرة البالغة العاقلة عندهما ثابت حتى يتوقف
نكاحها اذا زوجت نفسها من غير ولي وهذا العضل ثابت نظرا لها لئلا تنسب الى الوقاحة
وللولي لئلا تزوج نفسها من غير كفو فتعير بذلك فكذا الحجر ههنا ثابت نظرا للدين السفيه
ولحق المسلمين لا ان السفه الذي هو مكابرة ومجاوزة عن حدود الشرع يوجب النظر
والسفر وهو الخروج المديد وادناه ثلاثة ايام ولياليها لقوله عليه السلام يمسح
المقيم يوما وليلة والمسافر ثلاثة ايام ولياليها عم الرخصة الجنس ومن ضرورته عموم
التقدير وهو لا ينافي الاهلية والاحكام لكنه من اسباب التخفيف بنفسه
مطلقا لكونه من اسباب المشقة لقوله عليه السلام السفر قطعة من العذاب كذا في
معاني الاخبار بخلاف المرض فانه متنوع نوع يضره الصوم ونوع ينفعه الصوم
فلم يكن من اسباب التخفيف بنفسه فيؤثر في قصر ذوات الاربع وفي تأخير الصوم
حتى ان ظهر المسافر وفجره سواء لان الشفع الثاني وضع عنه اصلا وقال الشافعي
رحمه الله هو سبب رخصة فلا يبطل العزيمة كما في الصوم ولنا قول عائشة
رضي الله عنها فرضت الصلوة في الاصل ركعتين فاقرت في السفر وزيدت في
الحضر ولان الصلوة لا يحتمل المزيد الا بالنص ولم يوجد ولان الزايد على الركعتين ان اداه

يثاب عليه وان تركه لا يعاقب فهذا اجر النفل ولان هذه رخصة اسقاط كوضع الاصر والاغلال قال عمر رضي الله عنه يا رسول الله ما بالنا نقصر وقد امنا فقال عليه السلام ان الله تعالى تصدق عليكم فاقبلوا صدقته والتصدق بما لا يحتمل التمليك اسقاط محض لا يحتمل الرد كعفو الله تعالى عنا الآثام واعتاقه ايانا من النار فانه لا يحتمل الرد بخلاف الصوم لان الفطر جاز بالتاخير بالسفر لا بالسقوط قال الله تعالى فعدة من ايام اخر فبقي فرضا فصح اداؤه وثبت انه رخصة تاخير وفي الصلوة رخصة اسقاط ونسخ فلم يصح اداؤه لان التخيير بين القصر والاكمال لا يجوز لان الاختيار الكامل هو ان لا يكون للمختار رفق فيما يختار ولا يكون للعبد فاختيار العبد لا ينفك عن طلب الرفق وذلك ان يجر الى نفسه منفعة باختياره او يدفع عن نفسه مضرة واما اختيار الكامل من صفات الله تعالى لتعاليه عن جر النفع ودفع الضر قال الله تعالى وربك يخلق ما يشاء ويختار اي يتعالى عن ان يكون له رفق فيما يختار الا يرى ان الحانث اذا خير بين انواع الكفارة ليختار ما هو الارفق له واليسر هنا متعين في القصر فلم يتضمن الاختيار رفقا بالعبد فكان ربوبية لا عبودية الا يرى ان المدبر اذا جنى لم يخير مولاه بين قيمته وهو الف درهم وبين الدية وهي عشرة آلاف درهم وكذا اذا جنى عبده ثم اعتقه وهو لا يعلم بجنايته غرم قيمته اذا كان دون الارش من غير خيار لاتحاد الجنس وكذا المكاتب في جناياته ويخير في جناية العبد بين امساك رقبته وقيمته الف درهم وبين الفداء بعشرة آلاف درهم لان ذلك قد يفيد لاختلاف الجنس وفي مسئلتنا في اختيار احدهما عليه لا في الطول والقصر فظهر المقيم لا يزيد على فجره ثوابا وظهر العبد لا يزيد على جمعة الحر ثوابا على ان الاختيار وهو حكم الدنيا لا يصلح بناء على حكم الآخرة وهو الثواب بخلاف الصوم في السفر لانه مخير بين وجهين كل واحد منهما يتضمن يسرا من وجه وعسرا من وجه فالصوم في السفر يتضمن عسرا بسبب السفر ويسرا بموافقة المسلمين والتاخير الى ايام الاقامة يتضمن عسرا وهو الانفراد ويسرا بموافقة المسلمين في التاخير فصلح التخيير بين وجهين مختلفين لطلب الرفق لاختلاف الناس في الاختيار متفاوتين فكان ذلك عبودية لا ربوبية واما ثبت هذا الحكم بالسفر اذا اتصل بسبب الوجوب حتى ظهر اثره في اصله وهو الاداء وظهر في خلفه وهو القضاء فاما اذا لم يتصل به فلا الا يرى ان المسافر اذا فاتته صلوة في السفر قضاها في الحضر ركعتين لاتصال السفر بسبب الوجوب وهو الوقت فيجب عليه اداء ركعتين فيجب القضاء كذلك ولو كان على العكس لما قضى الا اربعا لكنه لما كان من الامور المختارة ولم يكن موجبا ضرورة لازمة قيل انه اذا اصبح صائما وهو مسافر او مقيم لا يباح له الفطر بخلاف المريض ولو افطر كان قيام السفر المبيح شبهة فلا يجب الكفارة ولو افطر ثم سافر لا يسقط عنه الكفارة بخلاف ما اذا مرض اي السفر لما كان من الامور التي تتعلق باختياره فلم يكن موجبا ضرورة لازمة اذ هو في سعة الامتناع عن السفر فيكون في سعة الامتناع عن حكمه بواسطته قلنا اذا نوى المسافر الصوم في رمضان وشرع فيه لم يحل له ان يفطر بخلاف المريض اذا تكلف ثم بدا له ان يفطر فانه يحل له الافطار لان المرض سماوي لا يملك دفعه لكونه سماويا فكان موجبا ضرورة لازمة للمشقة اما السفر موضوع

للمشقة اي جعل قائما مقامها لا ان يكون موجبا ضرورة لازمة للمشقة ولكن المسافر اذا افطر كان قيام السفر المبيح عذرا وشبهة فلا يجب الكفارة واذا اصبح مقيما وعزم على الصوم ثم سافر لم يحل له الفطر بخلاف ما اذا مرض واذا افطر لم تلزمه الكفارة واذا افطر ثم سافر لم يسقط عنه الكفارة بخلاف ما اذا مرض لما بينا ان السفر باختياره والمرض سماوي فجعل عذرا اي اباحة الفطر وسقوط الكفارة ولم يجعل السفر عذرا في ابطال حكم ثابت شرعا لانه باختياره واحكام السفر تثبت بنفس الخروج بالسنة وان لم يتم السفر علة بعد تحقيقا للرخصة فانه روي عن النبي عليه السلام واصحابه الترخص باحكام السفر حين جاوز العمران وعن علي رضي الله عنه انه قال لو جاوزنا هذا الخص لقصرنا والقياس ان لا يثبت الا بعد تمام السفر لان العلة تتم حينئذ وحكم العلة لا يثبت قبل تمامها لكننا تركنا القياس لما روينا وفيه اثبات الرخصة في كل فرد من افراد المسافرين وهذا لانه لو توقف احكام السفر على تمام السفر لتخلف حكم السفر فيمن قصد مسيرة ثلاثة ايام لانه اذا سار ثلاثة ايام تم سفره ولم يثبت في حقه شيء من حكم السفر الا ترى انه اذا نوى رفضه اي رفض هذا السفر صار مقيما وان كان في غير موضع الاقامة بان كان في المفازة لان السفر لما لم يتم علة كانت نية الاقامة نقضا للعارض السفر لا ابتداء علة فلا يشترط المحل فيعود الاقامة الاولى وان كان في المفازة واذا سار ثلاثا ثم نوى الاقامة في غير موضع الاقامة لم يصح لان هذا ابتداء ايجاب فلا يصح في غير محله لاستحالة ايجاب الشيء في غير محله والمفازة ليست بمحل لاثبات الاقامة ابتداء فلا يصح نية اقامته فيها واذا اتصل بالسفر معصية مثل سفر الآبق وقاطع الطريق كان سببا للرخص كالقصر والفطر والمسح ثلاثا عندنا خلافا للشافعي رحمه الله له قوله تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد اي غير باغ بالخروج على الامام ولا عاد فهو سفر حرام بقطع الطريق وغيره ولانه عاص في هذا السفر والمعصية لا تصلح سببا للرخص لان النعمة لا تنال بالمحظور ولانه لما كان عاصيا في السفر جعل السفر كالمعدوم زجرا له كما في السكر لنا ان سبب الرخصة السفر لان الله تعالى علق الرخصة به حيث قال فمن كان منكم مريضا الآية وكذا النبي عليه السلام علق الرخصة به حيث قال يمسح المقيم يوما وليلة والمسافر ثلاثة ايام ولياليها وهو موجود والعصيان وهو التمرد على من يلزمه طاعته وهو المولى والبغي والتعدي على المسلمين بقطع الطريق امر منفصل عنه والتمرد على المولى في المصر بغير سفر معصية واما اصل البغي وقطع الطريق جناية لوقوعه على محل العصمة من جنس النفس والمال والسفر فعل يقع على محل آخر وهو الارض خصا والنهي عن هذه الجملة اعني سفر الآبق والباغي وقاطع الطريق نهيا لمعنى في غير المنهي عنه من كل وجه وبالنهي لمعنى في غير المنهي عنه لا يمتنع تحقق الفعل مشروعا كالصلوة في الارض المغصوبة فلا يمتنع تحقق الفعل سببا للرخصة به ايضا لان صفة المحل والسبب وصفة القربة في المشروع لان المشروع اصلا ومقصودا

والسبب وسيلة وتابع فأشبه النهي حتى كان المعنى في غير المنهي عنه لانعدام صفة القربة في المشروع
كالصلوة في الارض المغصوبة فلأن لا يعدم صفة الحلية في السبب اولى بخلاف السكر لانه
معصية لعينه فلم يصلح سببا للرخصة والمراد بالآية غير باغ ولا عاد في نفس الفعل
وهو الاكل اي غير باغ للذة وشهوة ولا عاد متعد مقدار الحاجة لا عن الحبس عبارة
وصيغة الكلام اذا دل على ما قلنا بدلالة السياق اذ الآية سيقت لبيان تحريم اكل
الميتة وغيرها [illegible]
[illegible] وهو على صالح لسقوط حق الله تعالى [illegible]
بقولنا ان المجتهد اذا اخطأ لا يعاقب ويصير شبهة في العقوبة حتى لا يأثم الخاطئ ولا يواخذ بحد
وقصاص لانه جزاء كامل على ارتكاب الفعل المحرم فلا يجب على المعذور والاصل فيه قوله تعالى
وليس عليكم جناح فيما اخطأتم به ولم يجعل هذا عذرا في حقوق العباد حتى وجب عليه ضمان
العدوان لانه ضمان مال لا جزاء فعل فيعتمد وجوبه عصمة المحل ولهذا لو اتلف رجلان عينا
آخر يجب عليهما ضمان واحد ولو كان جزاء الفعل لوجب على كل واحد منهما ضمان كامل ووجبت به
الدية لكن الخطأ لما كان عذرا صلح سببا للتخفيف في جزاء فعل خطأ هو صلة لا يقابلها مال وهو
الدية فتجب على العاقلة في ثلث سنين بخلاف ضمان الاموال فان الخطأ لا يصلح سببا للتخفيف
فيه لانه مقابل بالمال فلم يكن صلة ووجبت عليه الكفارة لان الخاطئ لا ينفك عن نوع تقصير
فصلح سببا لما هو دائر بين العقوبة والعبادة لانه جزاء قاصر بخلاف القصاص لانه نهاية
العقوبات فلا يجب الا بما هو نهاية في الجنايات وصح طلاقه عندنا خلافا للشافعي رحمه الله
لان التصرف الشرعي انما يعتبر بالاختيار ولا اختيار له وصار كالنائم ولو قام البلوغ
مقام اعتدال العقل لصح طلاق النائم ولقام البلوغ مقام الرضا فيما يعتمد الرضا كالبيع
والاجارة ولنا ان الشيء يقوم مقام غيره اذا صلح دليلا عليه وكان في الوقوف على الاصل
حرج كما في النوم مع الحدث فانه لما توقف على خروج الريح من النائم فيتعذر تيسيرا وليس
اصل العلم بالعقل حرج في دركه لان كل واحد يعرف ان كل عاقل يعتدل باصل عقله والنوم ينافي
اصل العقل [illegible] والرضا عبارة عن امتلاء الاختيار
حتى يفضي اثره الى الظاهر [illegible] والبلوغ مقام الرضا
[illegible] دليل الرضا ودوام العقل [illegible]
علته الحرج فاقيم البلوغ مقامه عند قيام كمال العقل ولما كان الخطأ لا يخلو عن نوع تقصير
لم يصلح سببا للكرامة الا ترى انه لا يصلح سببا للجزاء والجزاء لا يكون بلا جناية ولهذا قلنا ان
الناسي استوجب بقاء الصوم مع وجود المنافي حقيقة وجعل الناقض عدما في حق كرامة لانه جعل
الشرع موجودا من غير اداء منه [illegible] فلم يلحق به الخاطئ [illegible]
بقوله وانما اطعمك الله وسقاك فطعام الله عبده وسقيه اياه [illegible]
اذا صدقه خصمه ويكون كبيع المكره [illegible]
[illegible] لا ينعقد بيعه ويكون كبيع المكره لوجود الاختيار وضعا [illegible]
والاكراه وهو اما ان يعدم الرضا ويفسد الاختيار
[illegible] الرضا منه فصار كالمكره
وهو الملجئ كالاكراه بالقتل او يعدم الرضا ولا يفسد الاختيار وهو الذي لا يلجئ كالاكراه بالحبس
او بعدم الرضا [illegible] بحبس [illegible] وفي جميع الصور انما يتحقق
الاكراه اذا تيقن او غلب على ظنه انه لو لم يفعل ما امر به اوقع عليه ما هدده وان غلب على ظنه
انه يخوف ويهدد لا يتحقق
لا يكون مكرها [illegible] الاكراه بجملته

بجملته لان حكم الخطاب في الاهلية لانه متردد بين فرض واباحة وحظر ورخصة وهذا آية الخطاب لكونه
لكونه مبتلى بين هذه الافعال كالطايع والابتلاء يتحقق بالخطاب [illegible] انه اذا اكره على اكل الميتة
بالقتل فانه يلزمه اكله ولا يحل له الامتناع عنه ولو امتنع يصير آثما كما هو موجب الفرض واذا اكره
على قتل مسلم بالقتل فانه يحرم عليه وكذلك في قتل المسلم لا يحل لضرورة ما واذا اكره على الافطار في صوم
رمضان بالقتل فانه يباح له الفطر واذا اكره على اجراء كلمة الكفر بالقتل فانه يرخص له ذلك وهذا لان
الافطار في نهار رمضان يباح في الجملة فاما اجراء كلمة الكفر على اللسان فلا يوصف بالاباحة قط
لكنه يرخص له الاقدام عليه عند طمأنينة القلب على الايمان فيأثم مرة بان اكره على الزنا فزنى
فيوجر اخرى بان اكره على اكل الميتة بالقتل فاكل وقال صاحب المحصول عند المشهور ان الاكراه اذا انتهى
الى حد الالجاء امتنع التكليف ثم اخذ هذا القول بعده وقال يباح الاختيار ايضا لانه لو سقط
الاختيار لبطل الاكراه اذ الاكراه على ما لا اختيار له محال فلا يكره الرجل على ان لا يكون ضاحكا
بالقوة الا ترى انه اكره على ان يختار اهون الامرين وقد وافق المكره فكيف لا يكون مختارا
ولذلك كان مخاطبا في غير ما اكره عليه والخطاب بدون الاختيار لا يكون فثبت بما ذكرنا ان الاكراه
لا يصلح لابطال حكم شيء من الاقوال والافعال الا بدليل غيره على مثال فعل الطايع فانه اذا
كان فعل الطايع موجبا يثبت موجبه لا محالة الا اذا قام الدليل على تغييره فان موجب قوله
انت طالق وانت حر وقوع الطلاق والعتق في الحال الا اذا وجد المغير وهو التعليق والا
وكذا في الافعال فان موجب شرب الخمر طوعا الحد وكذا موجب الزنا الا اذا وجد المغير بان وجد
المغير وهذا لان هذه الاقوال والافعال انما صارت موجبة لصدورها عن عقل واختيار
واهل خطاب وقد اقتصر وجدت هذه المعاني في المكره وانما اثر الاكراه في تبديل النسبة
اذا تكامل او في تفويت الرضا اذا قصر والكامل ما يفسد الاختيار ويوجب الالجاء والقاصر
ما يعدم الرضا ولا يوجب الالجاء فاما اثره في الاقوال والفعل وهذا عندنا وعند الشافعي
رحمه الله الاكراه الكامل حتى جعل عذرا في الشريعة كان مبطلا للحكم عن المكره اصلا فعلا كان
او قولا لان الاكراه يبطل الاختيار عنده وصحة القول بالقصد والاختيار ولا يكون كلامه ترجمة
عما في ضميره الا ترى ان قول الصبي والنايم باطل لعدم القصد والاختيار فاما اذا عدم القصد
والاختيار بطل قوله والاكراه بالحبس مثل الاكراه بالقتل عنده لانه تعدم الرضا وقال
المكره معصوم وتحقق عصمته ان يزول عن طلبه بلا رضاه دفعا للضرر عنه وسبط التشرع
والاقارير كلها فاذا وقع الاكراه على الفعل فان تم الاكراه بان كان عذرا يبيح الفعل شرعا
بطل حكم الفعل عن الفاعل فان امكن ان ينسب الى المكره نسب اليه والا بطل حكمه اصلا ولهذا
قال في الاكراه على اتلاف المال الضمان على المكره وفي الاقوال كلها انها بطلت وفي اتلاف صيد الاحرام
والحرم والاخطار انه لا شيء على الفاعل ولكن الجزاء على المكره وفي الاكراه على الزنا انه موجب الحد على الفاعل
لانه لم يحل له الفعل [illegible] الاكراه على القتل انه يقتل ثم تشكل عليه ان الفعل الملحق مضافا الى المكره
ولم يبطل حكم الفعل عن الفاعل حتى يضاف الى المكره فلم لا يقتل المكره فيجيب عن هذا بان المكره
انما يقتل بالتسبيب اذ المتسبب عندي كالمباشر كشهود القصاص اذا رجعوا وفي الاكراه على
الاسلام ان المكره اذا كان ذميا لا يصح الاسلام لان اكراه الذمي باطل لانا امرنا بتركهم وما
يدينون وان كان حربيا صح الاسلام لان اكراه الحربي جايز فيعد الاختيار قائما وكذا القاضي
اذا اكره المديون على بيع ماله فباعه صح لان الاكراه حق لانه امتنع عن ايفاء حق مستحق عليه
وكذا المولى اذا اكره فطلق صح وكذلك بعد المدة لان عنده لا يقع الطلاق بمضي اربعة اشهر
ما لم يفرق القاضي او الزوج فاذا لم يفرق الزوج يجبره القاضي ويكون الاجبار حقا لان التفريق
مستحق على المولى بعد انقضاء المدة وعندنا

وعندنا الاكراه لا يعدم الاختيار لكنه يعدم الرضا في السبب والحكم دون الاختيار فكان دون الهزل وشرط الخيار والخطاء في افادة الحكم اذ الرضا بالسبب موجود في الهزل وشرط الخيار والبلوغ قام مقام اعتدال العقل في الخطاء فكان الرضا والاختيار موجودا تقديرا فعلم ان الاكراه فيما يتعلق بالرضا دون هذه الاشياء فكان ابعد في افادة موجب السبب من الهزل وشرط الخيار والخطاء ولكنه يفسد الاختيار فان عارضه اختيار صحيح وجب ترجيح الصحيح على الفاسد ان امكن والا بقي منسوبا الى الاختيار الفاسد يعني اذا عارضه اختيار صحيح ترجح الاختيار الصحيح على الاختيار الفاسد ان امكن ويجعل الاختيار الفاسد معدوما في مقابلته لان الساقط بطريق التعارض كالساقط في الحقيقة واذا جعل معدوما صار بمنزلة عدم الاختيار ويصير آلة للمكره فيما يحتمل ان يكون آلة له وفيما لا يحتمله لا يصح نسبته الى المكره وفي استحقاق الحكم فيبقى منسوبا الى الاختيار الفاسد لانه صالح لذلك لما تقرر ان المعارض باقي وانما كان يسقط بالترجيح ولم يوجد ولهذا بقي مخاطبا بهذا القدر من الاختيار كما مر وصارت التصرفات كلها في هذا الباب منقسمة الى هذين القسمين ما يحتمل النسبة الى المكره وما لا يمكن ان ينسب اليه وجملة الامر ما بيننا ان الاكراه لا يوجب تبديل الحكم بحال اذ بالاكراه لا يتبدل حكم السبب الموضوع له بل يبقى حكمه كما كان في الطائع لان السبب انما صار موجبا للحكم لصدوره عن عقل وتمييز واهل وخطاب وبعد الاكراه هذه المعاني قائمة ولا تبديل محل الجناية بل يبقى محلها معصوما كما كان ولا يوجب تبديل النسبة الا بطريق واحد وهو ان يجعل المكره آلة للمكره اذ لا وجه لنقل الحكم بدون نقل الفعل لان الحكم اثر الفعل واثر الفعل لا ينفك عن المؤثر ولا وجه لنقل الة ذاته لان الفعل اذا وجد في محل يستحيل نقله عنه الا بهذا الطريق وهو ان يجعل المكره آلة للمكره فان صح في اجراء كلمة الكفر مكرها تبديل الحكم لان هذا من الطائع كفر ومن المكره لا قلنا الردة في الحقيقة بناء على تبديل الاعتقاد واجراء كلمة الكفر طائعا دليل تبديل الاعتقاد ومكرها لا فان امكن ان يجعل آلة نقل والا وجب القصر على المكره ففي الاقوال لا يصح ان يكون المتكلم فيها آلة لغيره لان التكلم بلسان الغير لا يصح فاقتصرت عليه اي على المتكلم ثم ينظر فان كان مما لا ينفسخ ولا يتوقف على الرضا لم يبطل بالمكره كالطلاق ونحوه اي العتاق والنكاح فان هذه التصرفات لا تحتمل الفسخ ولا تتوقف على القصد والاختيار وعن الرضا حتى لو طلق واعتق وتزوج يصح لان الطلاق والعتاق والنكاح لا تبطل بالهزل والهزل ينافي الرضا والاختيار بالحكم ولا يبطل بشرط الخيار الا انه [illegible] وهو ينافي الاختيار اصلا في الحكم فلان لا يبطل بما يفسد الاختيار وهو الاكراه اولى واذا اتصل الاكراه لقبول المال في الخلع فان الطلاق يقع والمال لا يجب لان الاكراه لا يعدم الاختيار في السبب والحكم جميعا ويعدم الرضا بالسبب والحكم جميعا والتزام المال ينعدم عند عدم الرضا فكان لم يوجد فلم يتوقف الطلاق عليه كطلاق الصغيرة على مال فان الصغيرة لو اختلعت من زوجها البالغ على مال وقع الطلاق ولا يجب المال بخلاف الهزل عند ابي حنيفة رحمه الله حيث يتوقف وقوع الطلاق ولزوم المال على اختيار المرأة المال فان اختارت يقع الطلاق ويجب المال لان الهزل يعدم الرضا والاختيار جميعا بالحكم ولا يمنع الرضا والاختيار في

السبب واذا كان كذلك صح ايجاب المال لوجود الاختيار والرضا في السبب وتوقف الطلاق عليه كشرط الخيار في الخلع من جانبها فانه لما دخل على الحكم دون السبب اوجب توقف الطلاق على قبول المال كذلك هنا اي في الهزل في الخلع وفي الاكراه الرضا بالسبب غير موجود فلا يصح ايجاب المال لعدم الرضا فصار كان المال لم يوجد فيقع الطلاق لانه لا يتوقف على الرضا فاما عندهما فما دخل على الحكم دون السبب لا يؤثر في بدل الخلع اصلا وما يدخل على السبب يؤثر في المال حتى يجب ويقع الطلاق حتى يقع والجواب في الاكراه عندهما ما ذكره ابو حنيفة رحمه الله وهو ان الطلاق يقع في الحال والمال لا يجب لان الاكراه يعدم الرضا بالسبب والحكم ولا يمنع الاختيار فيهما فلم يصح ايجاب المال لعدم الرضا بلزوم المال فكان لم يوجد فوقع الطلاق بغير مال بخلاف الهزل فان عندهما الطلاق واقع في الحال والمال لازم فيه لان الهزل يعدم الرضا والاختيار في الحكم دون السبب بل الرضا بالسبب في الهزل موجود فصح ايجاب المال لكن الطلاق لا يتوقف عليه لان الهزل لا يؤثر فيه والمال يتبع الطلاق كما في الخلع بشرط الخيار فان عندهما فيه يقع الطلاق ويجب المال ويبطل الاختيار وفي الاكراه الرضا بالسبب والحكم معدوم فلا يصح ايجاب المال لان المال لا يجب الا بالشرط اي بشرط الذكر في الخلع فكان الايجاب مثل الثمن وكما ان الثمن لا يجب الا بشرط الذكر في البيع فكذا لا يجب المال في الخلع الا بشرط ثم اذا صح الايجاب في البيع يجب الثمن والا فلا يجب الثمن فكذا في الخلع اذا صح الايجاب وجب المال وبعد صحة ايجاب المال في الخلع يتبع المال الطلاق الذي هو المقصود وذلك موجود في الهزل بالخلع لوجود الرضا بالسبب فيجب المال تبعا للطلاق لكونه مقصودا ولا يتوقف الطلاق على المال بل يقع الطلاق في الحال والمال تابع وفي الاكراه فسد الايجاب لعدم الرضا بالسبب والحكم جميعا فلا يجب المال لان لزوم المال يتوقف على الرضا ولم يوجد فكان وجوب المال من آثار صحة الايجاب في بعض مشايخ فخر الاسلام رحمه الله مثل اليمين اي في اليمين لا يجب الجزاء الا بوجود الشرط فكذا المال في الخلع لا يجب الا بوجود شرط ذكر البدل وان كان يحتمله اي الفسخ ويتوقف على الرضا كالبيع ونحوه الاجارة يقتصر على المباشر الا انه يفسد لعدم الرضا ولا يصح الا قارير كلها لان صحتها يعتمد قيام المخبر به وقد قامت دلالة عدمه وهو قيام السيف على راسه وهذا بخلاف اقارير السكران فانها تصح لان السكر لما لم يصح عذرا لكونه معصية لم يصلح دلالة على عدم المخبر به بل جعل دلالة على الرجوع لان السكران لا يكاد يثبت على شيء بخلاف السكران اذا ارتد فان امرأته لا تبين فقد جعل السكر هنا دلالة على عدم المخبر به لان الردة تعتمد محض الاعتقاد وقد وقع الشك والشبهة فيه فلا تثبت وما يعتمد العبارة لا يبطل بالشبهة ايضا والاكراه الكامل وهو ان يكون بالقتل او بالقطع والقاصر وهو ان يكون بالحبس المديد او بالضرب الشديد سواء في هذا اي فيما يتوقف على الرضا لان الاكراه بهذه الاشياء يعدم الرضا بخلاف ما اذا اكره بضرب سوط او حبس يوم او قيد يوم فان ذلك لا يكون اكراها الا اذا كان الرجل صاحب منصب يعلم انه يستضر به لفوات الرضا والافعال قسمان احدهما كالاقوال لا يصلح فيه آلة لغيره كالاكل والوطي فيقتصر الفعل على المكره لان الاكل بفم غيره لا يتصور وكذا الوطي بآلة غيره والثاني ما يصلح ان يكون الفاعل فيه آلة لغيره كاتلاف النفس والمال فيجب القصاص على المكره دون المكره وكذا الدية تجب على عاقلة المكره وهذا لانه يحتمل ان ياخذه فيضرب به نفسا او مالا فيتلفه فان كان في المكره ما اوجب جرحه او وجب به القود في النفس بالاجماع ولم يصح لا تبديل محل الجناية ايضا فلذلك جعل آلة له كانه اخذ بيده مع السكين فقتل بذلك غيره واذا جعل آلة له صار ابتداء وجود الفعل مضافا الى المكره فلزمه حكم الفعل ابتداء وخرج المكره من البين فلذلك وجب القصاص على المكره لا على المكره واذا اكره رجلا على رمي صيد فرماه فاصاب انسانا فان الدية تجب على عاقلة المكره بالاجماع وتجب الكفارة على المكره لان المكره جعل آلة فيما يرجع الى المحل وهو ضمان المتلف يعني الدية والكفارة جزاء الفعل المحرم وفعل المكره جرى بدليل انه ياثم وانما اوجبناها على المكره لان الكفارة

المحل وهو حرمة المحل فكان بمنزلة الدية وكذلك اتلاف المال ينسب الى المكره ابتداء وهذه نسبة شرعية
لما قلنا انه صار آلة له وصار المكره مدفوعا الى الفعل من جهته فيجب على المكره كيلا يهدر دمه او
ماله وهذا كالامر فانه صح استعمال نقل الجناية به ايضا كمن امر عبده بان يحفر بيرا في فناءه
وهذا موضع اشكال قد يخفى على الناس انه ملكه او حق المسلمين فحفر فوقع فيها انسان ومات فان
المولى جعل قاتلا لصحة الامر وكذا اذا استاجر او استعار يجوز ذلك موضع اشكال ولم يتبين فان
ضمان ما يطوى به على الامر لصحة الامر واذا كان يجاوز الطريق لا يشكل حاله يبطل الامر فاقتصرت
الجناية على المباشر وكذا من قتل عبد غيره بامر المولى انتقل الى المولى نفس القتل في حق حكمه كانه باشره
بنفسه لانه موضع شبهة لانه مملوكه فيشتبه عليه انه يحل له لانه تصرف في مملوكه بخلاف ما اذا اقتل حرا
على حفر بير في فناء داره او في غير موضع الاشتباه بان اكرهه على حفر بير في الجادة او اكرهه على قتل عبده
او على قتل حر فوجب ان تنسب الفعل الى المكره ويجب الضمان على المكره لان الدليل الموجب للنقل خوف
الاهر فيما اذا امر بقتل الحر او بحفر البير في الجادة لم يصح الامر فلم ينقل فاقتصر على المباشر والاكراه
لا يفصل بين اكراهه على قتل عبده او قتل حر بخلاف الامر فان دليل القتل ثم صحة
الذي لا موجب الا الجاء لا يوجب النقل لانه يعدم الرضا ولا يفسد الاختيار فلذلك لم يجعل آلة
له حتى لو اكرهه بحبس مديد او بضرب شديد ان يطرح ماله في الماء او في النار او يدفع ماله الى فلان
ففعل ذلك لا يكون مكرها بخلاف ما اذا اكره على البيع والشرا بهما فانه يكون اكراها حتى يفسد البيع
والفرق ان صحة البيع والشرا يتوقف على الرضا وهذا الاكراه يعدم الرضا اما النقل فانما
يكون عند فساد الاختيار بواسطة ترجيح الاختيار الصحيح على الفاسد وهذا الاكراه لا يفسد
الاختيار فلا ينقل الفعل الى المكره واذا كان نفس الفعل مما يتصور ان الفاعل فيه آلة لغيره صورة
الا ان محل الاكراه غير الذي يلاقيه الاتلاف صورة وكان في ذلك تبدل بان يجعل آلة بطل ذلك واقتصر
الفعل على المكره لان المحل اذا تبدل كان في تبدله بطلان الاكراه لا اثر له في تبديل المحال وفي
تبديل المحل اذا تبدل كان خلاف المكره لانه لم يوجد الاكراه على المحل الاخر فيكون طايعا في ذلك وفي
خلافه بطلان الاكراه واذا بطل الاكراه اقتصر الفعل على الفاعل وعاد الامر الى المحل الاول وهذا
كمن اكره محرما على قتل صيد او اكره حلالا على قتل صيد الحرم فان هذا القتل يقتصر على المباشر ولا ينتقل الى
المكره وان كان يتصور ذلك بان يجعل المباشر آلة للمكره فياخذه ويضرب به على الصيد ومع هذا لم يجعل آلة له
لان في ذلك تبديل محل الجناية بيانه ان محل الجناية صورة هو الصيد وفي الحقيقة محل الجناية
المكره او دينه وذلك في صيد الحرم لانما يجب على قاتل صيد الحرم وان كان بدل الصيد حتى لو اشترك حلالان
في قتله يجب عليهما جزاء واحد وهو حق الله تعالى فيكون الجاني عليه جانيا على دين نفسه ولو جعل المكره آلة لتبدل
محل الجناية حتى يكون الجناية واقعة على احرام المكره ودينه وفي ذلك بطلان الاكراه وهذا بخلاف الاكراه
على قتل نفس معصومة لان محل الجناية ثمه المقتول فلا يكون في تبدل النسبة تبديل محل الجناية وهنا
محل الجناية الاحرام او الدين اذ لا حرمة لنفس الصيد فان الحلال اذا اصطاده يحل للمحرم اكله اذا لم يوجد
منه اشارة او اعانة او دلالة ولهذا قلنا ان المكره على القتل ياثم لان القتل من حيث انه يوجب الماثم جناية
على دين قاتل وهو في ذلك لا يصلح آلة له لو جعل آلة لصار محل الجناية دين المكره ففي حكم القصاص وغيره صار
المكره فاعلا وفي حق الماثم صار المكره فاعلا لانه اختار موته حقيقة بما في وسعه فلحقه الماثم والماثم يتعلق
عزايم القلوب اذا اتصل بالفعل ولهذا قلنا ان المكره على البيع لتصرف والتسليم ان تسليمه يقتصر عليه
وان كان فعلا لان التسليم تصرف في المبيع وانما اكره ليتصرف في بيع نفسه بالاتمام وهو فيه لا يصلح آلة اذ لو جعل
آلة لتبدل محل الاكراه لانه اكرهه على ان يتصرف في المبيع ولو جعل آلة لا يكون فعله فعلا في المبيع بل يكون فعلا
في مغصوب ولتبدل ذات الفعل لانه يصير غصبا محضا وقد نسبناه الى المكره من حيث هو غصب
توضيحه انه لا تاثير للاكراه في محل الجناية فلو اوجبنا هذا التسليم من ان يكون متمما للعقد وجعلناه
غصبا ابتداء بنسبته الى المكره لتبدل بسبب الاكراه ذات الفعل واذا ثبت انه امر حكمي استقام ذلك فيما
يعقل ولا يحس ولذلك قلنا انه اذا اكره على الاعتاق يقع العتاق فيما فيه الجاء ان الاعتاق واقع من المكره ومعنى الا تلاف
منه منقول الى المكره لانه معقول يقبل النقل اما التكلم بالاعتاق فقد صدر من المكره حسا فلا يمكن

نقله عنه لما بينا ان النقل انما يكون في المعقول لا في المحسوس ولهذا كان الولاء له ولو نقل نفس
الاعتاق الى المكره لما نفذ لان المكره ليس بمالك ولا عتق فيما لا يملكه ابن آدم والاتلاف منفصل
عن الاعتاق في الجملة لتصوره بدون الاعتاق

والحرمات انواع حرمة لا تنكشف ولا تحتمل الرخصة كالزنا بالمراة وقتل المسلم وجرحه فانه لا يحل بحال لعذر الاكراه ولا غيره
لان دليل الرخصة خوف التلف في المكره والمكره عليه في ذلك سواء لانه يتلف المكره لو
لم يقدم على قتله ويتلف المكره عليه اذا اقدم عليه فسقط الاكراه في حق تناوله لدم المكره عليه
للتعارض بينهما فاذا قتله وكانه قتله بلا اكراه فيحرم وفي الزنا فساد الفراش وضياع النسل
وذلك بمنزلة القتل لانه لا اب للولد ليربيه فكان هلاكا حكما ولهذا يستحق به القصاص
ان من قيل له لنقتلنك او ليقطعن يدك حل له ذلك لان حرمة نفسه فوق حرمة يده عند
التعارض فتفويت النفس يتضمن تفويت اليد ولا ينعكس وبد غيره ونفسه سواء فلا يحل
له ان يقدم على قطع يد غيره وان اكره بالقتل لان المكره عليه يده اقوى من نفس المكره

وحرمة تحتمل السقوط كحرمة الخمر والميتة ولحم الخنزير فان الاكراه الملجئ يوجب اباحة هذه الاشياء
لان حرمتها لم تثبت بالنص الا عند الاختيار قال الله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما
اضطررتم اليه والاستثناء من التحريم اباحة فبقيت على الاباحة الاصلية ولهذا لمن اضطر
الى ذلك بجوع او عطش الا بران رفع التحريم في هذه الاشياء يعود الى المعنا ولان حرمة الخمر
لما فيها من ازالة العقل والصد عن ذكر الله تعالى وان حرمة الخنزير بعرقلها في اكله من عذري
طبعه الى الاكل والميتة من الخبايث وقد قال الله تعالى انما يريد الشيطان ان يوقع بينكم العداوة
والبغضاء في الخمر والميسر ويصدكم عن ذكر الله وعن الصلوة وقال ويحرم عليهم الخبايث واذا آل
ذلك الى فوت الكل كان فوت البعض اولى من فوت الكل على مثال قولنا لنقطعن يدك او لنقتلنك
نحن فاذا سقطت الحرمة في حال الاكراه كان المكره في الامتناع من تناوله مضيعا لدمه فصار
آثما وهذا اذا تم الاكراه بان يخاف على نفسه او على عضو من اعضائه فاما اذا قصر بان اكره
على ذلك بحبس او ضرب او قيد لم يحل له التناول لعدم الضرورة الا انه اذا شرب لم يحد لانه اذا
تكامل الاكراه اوجب الحل فاذا اقتصر اورث شبهة بخلاف المكره على القتل بالحبس اذا قتل
فانه يقتل لانه اذا تم الاكراه لم يحل لكنه انتقل عن المكره الى المكره فيقتل المكره واذا
قصر لم ينتقل ولم يصر شبهة ايضا

وحرمة لا تحتمل السقوط لكنها تحتمل الرخصة كاجراء كلمة الكفر

وحرمة تحتمل السقوط لكنها لم تسقط بعذر الاكراه واحتملت الرخصة ايضا كتناول مال الغير ولهذا اذا صبر في هذين القسمين حتى قتل صار شهيدا

اعلم ان اجراء كلمة الكفر ظلم وحرام في الاصل لكنه يرخص فيه اذا اجرى وقلبه مطمئن
بالايمان لما روي ان المشركين اخذوا عمارا ولم يتركوه حتى سب رسول الله عليه السلام
وذكر آلهتهم بخير فلما اتى رسول الله عليه السلام قال ما وراءك قال شر ما تركوني حتى نلت منك وذكرت
آلهتهم بخير فقال كيف وجدت قلبك قال مطمئنا بالايمان قال عليه السلام فان عادوا فعد
معناه الى الطمانينة وفيه نزل قوله تعالى الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان ويبقى الكفر عن
اجراء كلمة الكفر عزيمة بحديث خبيب رضي الله عنه فان خبيبا لما صبر على ذلك حتى صلب
سماه رسول الله عليه السلام سيد الشهداء وذلك لان حرمته باقية وفي هتك الظاهر مع قرار
القلب بالايمان ضرب جناية لكنه دون القتل لان ذلك هتك صورة لا معنى لان التصديق باق
وهذا هتك صورة ومعنى واذا صبر فقد اخذ بالعزيمة وبذل نفسه لاعزاز دين الله تعالى فكان
شهيدا واذا اجرى فقد ترخص بالادنى صيانة للاعلى وهو النفس وكذا هذا في ساير حقوق
الله تعالى مثل الصلوة والصيام وقتل صيد الحرام او الحرم وكذا في استهلاك اموال الناس لما بينا

يرخص فيه بالاكراه التام لان حرمة النفس فوق حرمة المال فجاز ان يجعل المال وقاية للنفس ولكن اخذ
مال الغير واتلافه ظلم قال الله تعالى ولا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل وهذا الاخذ حرمة تعرضه لعصمة صاحبه
وهي باقية ببقاء حرمته في نفسه لبقاء دليل الحرمة فالرخصة ما يستباح بعذر مع قيام المحرم
وقيام حكمه اي نعامل به مثل ما نعامل بالمباح وقد حققناه من قبل فاذا صبر فقد بذل نفسه لدفع
الظلم عن الغير ولاقامة حق محترم فصار شهيدا وكذلك المراة اذا اكرهت على الزنا بالقتل او
القطع تحقق لها في ذلك وليس في ذلك معنى القتل الذي يسببه الولد عنها لانقطاع نسبه وما
اذا اكره الرجل على الزنا كما مر ولهذا قلنا اذا اكرهت على الزنا بالحبس انها لا تحد لان
الكامل يوجب الرخصة والقاصر شبهة بخلاف الرجل فانه اذا اكره على الزنا بالحبس يحد لان الاكراه
به لا يؤثر في الافعال المحظور بعينها فصار الذي لا يسقط حرمته ويحتمل الرخصة قسمين ما
كان من حق الله تعالى كالايمان فانه حسن لمعنى في عينه لا يقبل السقوط بحال وكذا الكفر قبيح لعينه
ولا يحتمل حرمته السقوط بحال الا ترى انه لما لم يكن في العقيدة ضرورة لم يحتمل الرخصة بالتبديل
وانما دخلت الرخصة في الاقرار للضرورة لانه ركن زائد عند الفقهاء وعند المتكلمين ليس بركن
انما الركن فيه التصديق وهو قائم لا يحتمل السقوط بحال فصار غيره وهو الاقرار باللسان
عرضة للعوارض فسقط بالاكراه التام وما كان من حقوق العباد ومن جنس ما يحتمل السقوط من حقوق
الله تعالى كالصوم ونحوه فانه يحتمل السقوط باصله بان يبيح صاحب المال ويعرض له عارض مبيح
له الفطر لكن دليل السقوط لما لم يوجد هذا الشيء المحرم وعارضه امر فوقه وهو الاكراه وجب العمل
بالامر العارض باثبات الرخصة ووجب ايضا باصله بان يبقى محرما وهذا لما اصابته مخمصة فانه
يحل له تناول طعام غيره رخصة لا اباحة مطلقة لان حرمته لحق صاحبه وهو لم يبحه حتى اذا ترك
ذلك فمات كان شهيدا باذلا مهجته في رضا الله تعالى مؤثرا رضاه على هواه بخلاف طعام
نفسه لانه القى نفسه في التهلكة واذا استوفاه ضمنه لان ماله معصوم وذلك مثل تناول
محظور الاحرام عن ضرورة بالمحرم فانه يرخص له تناوله وان كان بالجزاء فكذا هنا يرخص له
اتيانا ولكن اذا اتاه فله ضمنه والله اعلم

فصل المتفرقات

الالهام وهو الايقاع في الروع من علم يدعو الى العمل من غير استدلال باية ولا نظر في حجة ليس بحجة
العمل به عند الجمهور وقال بعض الصوفية انه حجة في حق الاحكام يجوز العمل به لقوله تعالى فالهمها
فجورها وتقويها اي عرفها بالايقاع في القلب ولانه اذا جاز ان يلهم النحل كما قال الله تعالى واوحى ربك
الى النحل الاية حتى عرفت مصالحها بلا نظر منها فالمؤمن بذلك اولى لانه تعالى شرح قلبه بالنور ليهتدي بذلك
الى مصالح الامور قال الله تعالى افمن شرح الله صدره للاسلام فهو على نور من ربه وقال عليه السلام اتقوا
فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله تعالى وما الفراسة الا الخبر عما يقع في القلب بلا نظر في حجة وقال عليه السلام
لوابصة وقد ساله عن البر والاثم ضع يدك على قلبك فما حك في قلبك فدعه وان افتاك وافتوك اي ما
اثر فيه واوقع فيه انه ذنب فدعه فقد جعل رسول الله عليه السلام شهادة قلبه بلا حجة اولى من الفتوى
عن حجة وهذا دليل للجعفرية وهم قوم من الروافض فعندهم لا حجة سوى الالهام وقال عليه السلام
ان يكن في هذه الامة محدث فهو عمر اي ملهم وقال ابو بكر رضي الله عنه القي في روعي ان ذا بطن خارجة جارية
وما ذلك الا الالهام وكان كما الهم وقالوا فيمن اشتبهت عليه القبلة فصلى بغير تحر بغلبة القبلة
لم يجز وان صلى بتحري قلبه جازت فدل ان الالهام حجة من الله تعالى للمؤمن كرامة له الا انه اذا عصى وعمل
بهواه حرم تلك الكرامة والحجة للجمهور قوله تعالى وقالوا لن يدخل الجنة الا من كان هودا او نصارى
تلك امانيهم قل هاتوا برهانكم ان كنتم صادقين فالزمهم الكذب لعجزهم عن برهان يمكن اظهاره فلو كان
الالهام حجة لما الزمهم الكذب بعجزهم عن اظهار الحجة ولما تحقق العجز لان الالهام حجة باطنة لا يمكن اظهارها
فلا يتحقق العجز عنه اذا الوقوع في القلب كان ثابتا وقال الله تعالى ومن يدع مع الله الها اخر لا برهان
له به فجعله تعالى تبكيتهم على عجزهم عن اظهار الحجة على ما ادعوا من اله غير الله لا برهان لهم به ولو كان شهادة
قلوبهم لهم حجة لما استقام التوبيخ فثبت ان الحجة التي يصلح العمل بها هي ما يمكن اظهاره من النص والايات التي عرفت
حجيتها بالنظر الذي يمكن اظهارها والحكمة في تقييد لا برهان له به وان كان الشرك باطلا اصلا لو ... الساحر

بالبرهان فيدل البرهان الصحيح على بطلان الشرك وحقيقة ان الله تعالى واحد لا شريك له وقال عليه السلام
من فسر القران برايه فليتبوا مقعده من النار وهو جائز بالراي المستفاد من النظر والاستدلال
باصول الدين بالاجماع فثبت ان المراد به الراي بلا نظر في الاصول ولان ما يقع في قلبه قد يكون بالالهام
من الله تعالى وقد يكون من الشيطان كما قال وان الشياطين ليوحون الى اوليائهم وقد يكون من النفس
كما قال ونعلم ما توسوس به نفسه فما يكون من الله تعالى يكون حجة وما يكون من الشيطان او النفس
لا يكون حجة فلا يكون حجة مع الاحتمال ولا يمكن التمييز بين هذه الانواع الا بعد النظر والاستدلال
باصول الدين واذا استدل على ذلك يكون ذلك اجتهادا منه لا الهاما ولانه مشترك الدلالة
فانه اذا قال الملهم الهمت بان ما اقوله حق فخصمه يقول لي الهمت بان ما تقوله باطل فاذا
قال لخصمه انك لست من اهله فيقابله خصمه بمثله ولان الخصم يقول لي الهمت بان القول
بالالهام باطل والهامي حجة ام لا فان قال حجة بطل قولهم وان قال لا فقد اقر ببطلان الالهام
في الجملة واذا كان الالهام بعضه صحيحا وبعضه باطلا لم يمكن الحكم بصحة كل الالهام على الاطلاق
ما لم يقم دليل صحته وحينئذ يكون المرجع الى الدليل دون الالهام وبمثله نقول للمعتزلة في قولهم كل
مجتهد مصيب اي المجتهد فادى اجتهادك الى ان المجتهد يخطئ ويصيب فانا مصيب في هذا
الاجتهاد ام مخطئ فان قالوا انك مخطئ فقد بطل قولهم كل مجتهد مصيب وان قالوا انك مصيب
في اجتهادك فقد اقروا بصحة قول من يقول ان المجتهد يخطئ ويصيب وقوله تعالى
فالهمها فجورها وتقويها معناه انه عرفها طريق الخير والشر بطريق العلم وهو الايات والحجج
واما وحي النحل فلا كلام فيه لان الله تعالى اضاف ذلك الى ذاته حيث قال واوحى ربك
وما يكون من الله تعالى فهو حق لا محالة انما الكلام في شيء يقع في قلبه ولا يدري انه من الله تعالى ام
الشيطان ام من النفس فنقول ان هذا ليس بحجة وشرح الصدر بنور التوفيق حتى ينظر
في الحجج وحبوة القلب لا ننكر بهذا ولا ننكر كرامة الفراسة ولكنا لا نجعل شهادة القلب حجة
لجهلنا انها من الله تعالى ام من الشيطان ام من النفس وحديث وابصة ورد فيما يحل
فعله وتركه فيجب تركه ما يريبه الى ما لا يريبه احتياطا لا لانه على ما شهد له قلبه واما ما ثبت حله
بالدليل فلا يجوز تحريمه بشهادة قلبه وكذا ما ثبت حرمته بدليله فلا يحل تناولها بشهادة قلبه
واما حديث عمر رضي الله عنه ففيه انه كان مخصوصا به ونحن لا ننكر هذه الكرامة وانما
ننكر اثبات الشرع به وعمر رضي الله عنه كان يعمل في الشرع ويعمل بكتاب الله تعالى وسنة
رسوله والاجتهاد وما كان يدعو الناس الى ما في قلبه والتحري ليس من باب الالهام
فالالهام عندهم يكون للعدل التقي لا للفاسق الشقي والتحري مشروع في حق الكل على
ان التحري هو العمل بشهادة القلب عند عدم سائر الادلة الشرعية والعقلية بنوع
نظر واستدلال بالاحوال بطريق الضرورة والالهام ايضا عند عدم الدلائل لا يكون
حجة في حق الملهم لا في حق غيره كالتحري لان عمومه لحكاية الحال الداخل في الوجود
بقول الواحد من الاحوال كما في قولهم فلان دخل الدار وهذا لان الاصل ان لا يكون قول الواحد حجة
لانه ليس بصاحب وحي والحجة انما هو الوحي والاجتهاد وانما جعل حجة ضرورة انه حكي عن
صاحب الوحي والثابت بالضرورة يتقدر بقدرها ولا ضرورة في العموم فلا يثبت الاشياء
في الاصل على الاباحة عند جمهور المعتزلة وطائفة من الفقهاء الحنفية والشافعية
منهم الكرخي رحمه الله حتى يرد الشرع بالتقرير او بالتغيير الى غيره وقال بعض اصحاب الحديث
ومعتزلة بغداد الاصل فيها الحظر حتى يرد الشرع مقررا او مغيرا وقال اصحابنا وعامة

اصحاب الحديث الاصل فيها التوقف وعند الاشعري في غير اصحابنا رحمهم الله يقولون لا بد ان يكون لها حكم
اما الحرمة بالتحريم الازلي او الاباحة ولكنا لا نقف على ذلك بالعقل فنتوقف في الجواب لخلوه
عن الحكم بل العدم دليل الوقوف وعندهم لا حكم فيها اصلا لعدم دليل الثبوت وهو الخبر عن الله تعالى
على لسان صاحب الشرع فكان الخلاف بيننا وبينهم في كيفية التوقف ووجه العقل ومحظوره
وما فيه ضرر بنفسه او بغيره خارج عن موضع الخلاف وجه الاباحة قوله تعالى خلق لكم ما في
الارض جميعا اخبرنا بانه خلق لنا على وجه المنة علينا وابلغ وجوه المنة اطلاق الانتفاع
فيثبت وقال الله تعالى قل من حرم زينة الله التي اخرج لعباده والطيبات من الرزق والا
الانتفاع بها خال عن المفسدة اذ الكلام فيه ولا ضرر فيه على المالك فيثبت اباحة الانتفاع بها
كالاستظلال بحائط الغير والنظر في مرآته وجه الحظر انه تصرف في ملك الغير بغير اذنه
فلا يجوز كما في الشاهد وجه الوقف ان طريق ثبوت الاحكام سمعي وعقلي والاول
غير موجود وكذا الثاني لانه لم يقطع على احد الحكمين فان من قال بالاباحة عقلا يجوز ورود
الشرع في كل بعينه بالحظر فينتقل من الاباحة الى الحظر ومن قال بالحظر عقلا يجوز ورود
بالاباحة في كل بعينه فينتقل من الحظر الى الاباحة وما قطع العقل عليه لا يجوز تغييره كشكر
المنعم ونحوه حكم الله تعالى عند الاشعرية خطابه المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء
او التخيير فالاقتضاء يتناول الاقتضاء الوجود او اقتضاء العدم اما مع الجزم او مع جواز الترك
فيتناول الواجب والمحظور والمندوب والمكروه واما التخيير فهو الاباحة وهذا لان خطاب
الله تعالى اذا تعلق بشيء فاما ان يكون طلبا جازما للفعل وهو الايجاب او غير جازم وهو الندب
او طلبا جازما للترك وهو التحريم او غير جازم وهو الكراهة او يكون تخييرا بين الطرفين فهو الاباحة
فظهر بهذا التقسيم ماهية كل واحد منها واشكل عليه ان حكم الله تعالى لما كان خطابه وخطابه
كلامه وكلامه قديم فيلزم ان يكون حكم الله تعالى بالحل والحرمة قديما وهو باطل لان حل الوطي في المنكوحة
وحرمته في الاجنبية صفة فعل العبد ولذلك نقول هذا وطي حلال وفعل العبد محدث وصفة
المحدث لا يكون قديما ولانه يقال هذه المراة حلت لزيد بعد ما لم يكن كذلك وهو مشعر بالحدوث وهذا
يدل على ان الحكم يمتنع ان يكون قديما والخطاب قديم فالحكم لا يكون عين الخطاب واجابوا
هذه الاحكام وانا نقول المقتضي لحل الوطي التزوج او ملك اليمين وما يكون معلولا بامر حادث
لا يكون قديما فثبت ان الحكم يمتنع ان يكون قديما والخطاب قديم فالحكم لا يكون عين الخطاب واجابوا
عنه بان معنى كون الفعل حلالا هو كونه مقولا فيه رفعت الحرج عن فعله ومعنى كونه حراما
هو كونه مقولا فيه لو فعلته لعاقبتك فحكم الله تعالى هو قوله والفعل متعلق القول
وعندنا حكم الله تعالى صفة ازلية لله تعالى فكون الفعل واجبا وفرضا وسنة ونفلا
وحسنا وحلالا وحراما محكوم الله تعالى صفة ثبت بحكمه وهو ايجابه الفعل على هذا
الوصف وانما سمي حكم الله تعالى في عرف الفقهاء والمتكلمين بطريق المجاز اطلاق اسم الفعل
على المفعول وهو ابتناء على مسئلة التكوين والمكون فالتكوين عندنا صفة ازلية لله تعالى
وهو فعل حقيقة والمكون مفعوله وهو حادث باحداثه الازلي لوقت وجوده ثم المحكوم
الذي يسمى حكما مجازا وهو الوجوب وكذا صفات الافعال لا نفس الفعل لان نفس الفعل
حصل باختيار العبد وكسبه وان خالقه هو الله تعالى والحكم ما نشأ من اشياء العبد
اداء وعند المعتزلة حكم الله تعالى اعلامه ايانا بكون الفعل واجبا او مندوبا او مباحا
او حراما والدليل في اللغة فعيل بمعنى فاعل فكان اسما للفاعل الدلالة كالدال ومنه يقال الدليل
المتحيرين اي هاديهم الى ما يزول به حيرتهم ومنه دليل القافلة وهو مرشدهم الى الطريق
الا ان كلامه يسمى به سمية مجازا وفي الاصطلاح ما يمكن ان يتوصل بصحيح النظر فيه الى العلم
والنظر عبارة عن ترتيب تصديقات علمية او ظنية ليتوصل بها الى تصديقات اخر والاستدلال

طلب الدلالة كالاستنصار طلب النصرة وما قيل هو ان ينتقل الذهن من الاثر الى المؤثر كالدخان
مع النار على عكس التعليل فليس من مفهوم اللفظ والاية ما يوجب علم اليقين ولذلك سميت
معجزات الرسل ايات الله تعالى ولقد آتينا موسى تسع آيات بينات فقال فاذهبا باياتنا
وهي المعجزات لان المعجزة توجب علم اليقين بنبوة الرسل وهي في اللغة عبارة عن العلامة
قال الله تعالى فيه آيات بينات اي علامات واضحات وقال وعيتها ايها القطر اي علاماتها
والحجة ماخوذة من قولهم حج اي غلب سميت حجة لانها تغلب من قامت عليه
والزمته حقا وهي مستعملة فيما كان قطعيا او غير قطعي والبرهان نظير الحجة وكذا البينة
والعرف ما استقر في النفوس من جهة شهادة العقول وتلقته الطباع السليمة بالقبول
والعادة ما استمروا عليه وعادوا اليه مرة بعد اخرى والجدل ماخوذ من الجدل وهو
الفتل والاحكام ومنه حبل جديل ومجدول اي محكم الفتل وفي الاصطلاح عبارة عن
دفع المرء خصمه عن افساد قوله بحجة او شبهة وقيل هو تحاور يجري بين متنازعين
لتحقيق حق او لابطال باطل او لتغليب ظن وهو ههنا لاجل الكلام وجدل الفقه
واما صفته فيتبع قصد فاعله ان كان قصده الغلبة والعناد فمذموم واليه
اشار النبي عليه السلام بقوله ما ضل قوم بعد هدى الا اوتوا الجدل فان كان قصده اظهار الحق
فمحمود واليه الاشارة بقوله تعالى وجادلهم بالتي هي احسن واما ادابه فيجتنب الاضطراب
مما سوى اللسان من الجوارح والاعتدال في خفض الصوت ورفعه وحسن الاصغاء
الى كلام صاحبه وجعل الكلام بينهما مناوبة لا مناهبة والثبات على الدعوى ان كان
مجيبا والاصرار على الانكار ان كان سائلا والاحتراز عن التكلم في مجلس الشغب لانه لا يظهر
فيه الحق من الباطل والاعراض عن الغضب وقصد الانتقام فان ذلك يذهب طراوة الكلام
ويحول بينه وبين المرام والسبب الداعي اليه السؤال عن المنسم شيد انها للحصر كذا حكى
ابو علي في كتاب الشيرازيات عن النحاة وقولهم حجة وفي تقرير الامام فخر الدين الرازي
قدس الله روحه بان ان للاثبات وما للنفي فيبقى كذلك بعد التركيب اذ الاصل عدم التغيير
وح اما ان يدل على نفي المذكور واثبات غير المذكور او نفي غير المذكور واثبات المذكور
والاول باطل بالاجماع فتعين الثاني وهو المراد بالحصر كلام لان صاحب المفتاح قال
فيه ونرى ائمة النحويين يقولون انما يأتي اثباتا لما يذكر بعدها ونفيا لما سواه ويذكرون
لذلك وجها لطيفا يستند الى علي بن عيسى وكان من اكابر ائمة النحو ببغداد وهو ان كلمة
ان لما كانت لتاكيد اثبات المسند للمسند اليه ثم اتصلت بها ما المؤكدة لا النافية
على ما يظنه من لا وقوف له بعلم النحو ضاعف تاكيدها فناسب ان يضمن معنى القصر
لان قصر الصفة على الموصوف وبالعكس ليس الا تاكيدا للحكم على تاكيد ولان ما يجيء لمعان
جمة فالحكم بانها للنفي تحكم بلا دليل ولانه ما هذه كافة فلا يكون للنفي كما في انما ولعلما
وليتما ومنع البعض الحصر بانا محتجا بقوله تعالى انما المؤمنون الذين اذا ذكر الله وجلت
قلوبهم فانا اجمعنا على ان من ليس كذلك وهو مؤمن فالجواب انما الكامل بالايمان
والحمد لله على التمام والصلوة على رسوله محمد وآله واصحابه البررة الكرام
هذا والحمد لله اولا وآخرا والصلوة على رسوله ظاهرا وباطنا تمت

... [illegible] ... ساحة ... بالالي ...

... بعض ... ابد ... عادر من عون ابن حمار ها ... سود ماني سورة لا الله ليعلم ...

... [illegible] ... من سهاوات الجامع رجلا اقرا ان بعد النعمة ... ثم ثلث شهرا او وقتا بكر السمر

قام ... على السراج من حلال ولم يوقت السنة وقتا قلت بعبه فرح ويكره اتخاذ الطعام في اليوم
الاول والثاني والثالث وبعد الاسبوع في الاعياد ونقل الطعام الى المقبرة في الاعياد وغيرها واتخاذ الدعوة
لقراءة القرآن وجمع النساء والصبيان والصلحاء والقراء لختم القرآن وقراءة سورة الانعام وسورة
الاخلاص المتيسرة او اقل لياكلوها اعدّ لهم فالحاصل ان اتخاذ الضيافة وقراءة القرآن لاجل الاكل
لتعلم العلم او تعلم القرآن بالاجر وكذا الضيافة بعد الفطر بستة ايام وكذا اضافة اهل التعزية وبعد
ما جلسوا في مكان او يعلن يوما لا يستحب هذه الافعال كلها على السمعة والريا فيحترز عنها وفي فتاوى
ذكره في فتاوى الصغرى اذا امر انسانا باخذ مال الغير فالضمان على الاخذ لان الامر لم يصح وفي كل موضع لم يصح الامر
لا يجب الضمان على الامر ... وذكر في فتاوى الصغرى الجاني اذا امر الغير بالاخذ ففيه نظر باعتبار
الظاهر انه يجب على الجاني انما يجب على الاخذ واعتبار السعي يجب يتامل في ذلك عند الفتوى
القاضي الامام فخر الدين رحمه الله عليه الفتوى على الاخذ ضامن على كل حال ذكره في المحيط في مسلم
الجاني والحبار ... الضمان